

School of Theology at Claremont



1001 1359061

BT
761
W35
1913

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Charis

Ein Beitrag zur Geschichte
des ältesten Christentums

Von

Gillis P:son Wetter

Lic. theol., Upsala



Untersuchungen zum Neuen Testament
herausgegeben von Hans Windisch, Heft 5

In Leinen gebundene Exemplare vorrätig

2533

In den „Untersuchungen zum Neuen Testament“, herausgegeben von Privatdozent Lic. Dr. Hans Windisch in Leipzig, sollen wissenschaftliche Arbeiten gesammelt werden, die der Erforschung des N. T. und seiner Umwelt, besonders in sprachgeschichtlicher, literarischer und religionsgeschichtlicher Hinsicht dienen.

BT
761
W35
1913

Charis

Ein Beitrag zur Geschichte
des ältesten Christentums

Von

Gillis P:son Wetter

Lic. theol., Upsala



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1913

Untersuchungen zum Neuen Testament

herausgegeben

von

Lic. Dr. Hans Windisch

Privatdozent an der Universität Leipzig

Heft 5

Vorwort.

Indem ich jetzt diese Untersuchung der Öffentlichkeit übergebe, ist es mir eine liebe Pflicht, meine Dankbarkeit für die mir geleistete Hilfe auszusprechen. Die Herren Professoren Dr. Adolf Deißmann und Dr. James H. Moulton haben mir gütigst Material, das sie gesammelt hatten, zur Verfügung gestellt (ich habe es mit D. und M. bezeichnet), Herr Professor Dr. Paul Wendland hat mir aus einem Index, der ihm in Manuskript zugänglich war, die meisten Philo-Stellen angegeben.

Die größte Dankbarkeit bin ich den Beamten der Universitätsbibliothek in Upsala schuldig für ihre Bereitwilligkeit, meine Untersuchungen nach Kräften zu erleichtern, wie auch den Bibliotheken des Manchester College in Oxford, des Neutestamentlichen Seminars und des Instituts für Altertumskunde in Berlin für die mir erwiesene Gastfreundschaft.

Etwaige Fehler in bezug auf einige der zitierten Texte bitte ich mit dem in hiesigen Bibliotheken leider recht spärlichen Zugang an religiös-klassischer Literatur (namentlich an Papyruspublikationen) zu entschuldigen, da diese Spärlichkeit eine Revision der größtenteils in Oxford und Berlin gesammelten Zitate zum Teil unmöglich gemacht hat.

Upsala, im August 1913.

Gillis P:son Wetter.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkungen	I
I. Der 'griechische' Gnadengedanke	6
II. Die 'hellenistische' (orientalische) Gnadenvorstellung	37
A. Gnade als objektive, äußere Erscheinung	37
1. Kraft, Hypostase	37
2. Gnade räumlich gedacht oder mit 'Heil' synonym	72
B. Gnade als eine dem Menschen immanente Kraft oder als seine Ausstattung	94
1. Mit deutlich religiöser Qualität	94
2. Gnade mehr allgemein naturhaft	128
3. Gnadengabe	168
4. 'Übertragbarkeit der Gnade'	187
Schlußbemerkungen	195
Erfurs 1: Zu χάρις in den Brief/Grüßen	202
Erfurs 2: Die nicht-religiösen Bedeutungen von χάρις im N. T.	206
a) Dank	206
b) Lohn	209
c) Gunst, Gnade, Dienstleistung	211
d) Gabe	211
Erfurs 3: Zur Geschichte der Eregese	212
Register.	
1. Stellen	214
a) Israelitisch-jüdische Literatur	214
b) Neues Testament	215
c) Altchristliche Literatur	217
d) Hellenistische Schriften	219
e) Inschriften und Papyri	221
2. Griechische Wörter	223
3. Sachen	224

Abkürzungen.

B. C. H.	== Bulletin de Correspondance Hellénique.
C. E.	== The Catholic Encyclopædia.
EBELING	== HEINRICH EBELING, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament, Hannover und Leipzig 1913.
E. R. E.	== Encyclopædia for Religion and Ethics, ed. J. Hastings and others.
EUSTRATIADES	== EUSTRATIADES Lexicon, Alexandria MCMXII.
Ex. Gr. T.	== Expositors Greek Testament.
Exp.	== Expositor.
G. G. N.	== Göttinger Gelehrte Nachrichten.
HOLTZMANN	== Handkommentar 3. N. T. 2 (3), herausgegeben von A. J. HOLTZMANN.
Int. Cr. Com.	== The International Critical Commentary.
Jew. Enc.	== The Jewish Encyclopædia.
Jew. Qu. Rew.	== Jewish Quaterly Review.
LIETZMANN	== Handbuch zum N. T., herausgegeben von H. LIETZMANN.
MEYER	== Kritisch-Exegetischer Kommentar über das N. T., begründet von HEINR. AUG. WILH. MEYER.
Ox. C.	== The Oxford Commentary.
N. E.	== Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgegeben von HAUCK, 3. Aufl.
R. H. et L. R.	== Revue de l'Histoire et Littérature religieuse.
S. N. T.	== Die Schriften des N. T., neu übersetzt und für die Gegen- wart erklärt, herausgegeben von JOH. WEISS, 2. Aufl.
T. a. St.	== Texts and Studies, Contributions to Biblical and Pa- tristic Literature, ed. by Arm. Robinson.
Th. L. Z.	== Theologische Literaturzeitung, begründet von SCHÜRER und HARNACK.
T. u. U.	== Texte und Untersuchungen, herausgegeben von HARNACK und SCHMIDT.
W. C.	== Westminster Commentary.
ZAHN	== Kommentar zum N. T., herausgegeben von TH. ZAHN.
Z. f. nt. W.	== Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.
ZORELL	== FRANZISCO ZORELL S. I., Cursus Scripturae Sacrae, Paris 1911.

Vorbemerkungen.

Daß die christliche Religion, die im großen römischen Reich endlich den Sieg über alle mit ihr wetteifernden Religionen davontrug, eine *complexio oppositorum* war, wie auch daß hierin eine der wichtigsten Ursachen ihres Sieges lag, ist ein Factum, das den Forschern, die sich mit ihrer Entstehung und Entwicklung in den ersten Jahrhunderten beschäftigen, mehr und mehr Anerkennung und Zustimmung abzwingt. Es ist eine der lohnendsten Aufgaben für den Historiker, dieser Entwicklung nachzugehen und ihre Erklärung zu versuchen. Einen Versuch in dieser Richtung an einem bestimmten Punkt zu unternehmen, setzt sich diese Untersuchung als Aufgabe, und zwar wählt sie den Gedanken der Gnade zum Gegenstand.

Wenn wir auf die Geschichte der christlichen Kirche oder Kirchen einen Blick werfen, so meinen wir vielleicht mit dieser Idee den Kernpunkt der christlichen Religion getroffen zu haben. Denn schon in den ersten Jahrhunderten hat die Frage nach der Gnade Streitigkeiten, Kämpfe und Anathemen hervorgerufen, und vielleicht war es die Frage nach der Gnade, welche die Spaltung der Kirche im 16. Jahrhundert herbeiführte.

Es ist daher nicht erstaunlich, daß wir auch in unsern Tagen und von wissenschaftlichen Forschern oft hören müssen, daß die Vorstellung oder, wie es oft heißt, die Lehre von der Gnade das spezifische Kennzeichen des Christentums, seine Grundidee sei. Man führt das Wort Gnade so oft im Munde, daß es seine wahre Bedeutung häufig verloren hat und als eine abgenutzte Münze in Zeit und Unzeit verwendet wird. Was wird in unsern Tagen nicht alles unter diesem Wort begriffen!

Fassen wir aber das Wort Gnade, griechisch χάρις, nach seinem rein statistischen Vorkommen im N. T. ins Auge, so fragen wir uns: wie ist es möglich, daß dieses Wort, das im N. T. eine so geringe Rolle spielt, in der Geschichte des Christentums zu so dominierender Bedeutung hat gelangen können? Wir müssen antworten: weil die christliche Religion nur als eine complexio oppositorum den Sieg davontragen konnte.

Von dieser complexio oppositorum ist die Gnadenvorstellung ein beredtes Zeugnis. Die große Begriffsverwirrung, die wir in unsern Tagen konstatieren können, hat ihre Wurzeln schon in der ältesten Kirchengeschichte, ja sogar im N. T. selbst. Es ist nicht eine Gnadenidee, die wir da finden, sondern eine ganze Reihe disparater Vorstellungen vereinigen sich unter diesem Wort, Vorstellungen, die verschiedenen Weltanschauungen, verschiedenen Auffassungen der ganzen Struktur der Menschen und der Welt angehören.

Die erste Voraussetzung für das Verständnis der Gnade im ältesten Christentum ist die Vertrautheit mit der Psychologie des antiken Menschen. Ich muß sie als meinem Leser bekannt voraussetzen. Ich fuße hier auf Forschern, unter denen Cumont, Dieterich, Reizenstein vor anderen zu nennen sind.

Gegen diesen Hintergrund muß festgestellt werden, was der antike Mensch unter dem Worte χάρις versteht. Denn wir können die christliche Auffassung nur dann verstehen, wenn wir damit vertraut sind, was der Hellenist aus dem Worte hörte. Hier habe ich nun versucht, möglichst viel Material zu sammeln, und zwar von den verschiedensten Seiten her. Zwar ist die Ernte nicht groß, aber ich glaube, daß sie uns viel lehren kann. Wir haben auf Pfaden zu wandeln, die sich erst im Verlauf meiner Untersuchungen eröffneten, und wir werden in der Vorstellung von der Gnade eine ausgezeichnete Illustration zur antiken Psyche finden. Gegen diesen bunten Hintergrund haben wir dann die urchristlichen Gedanken zu zeichnen.

Es war zuerst meine Absicht, nur die neutestamentlichen Schriften zu behandeln. Aber schon früh erwies sich dies als eine zu enge und zu willkürliche Begrenzung. Ich habe daher

die urchristliche Literatur bis Jrenäus mit behandelt, und ich glaube, daß wir dadurch eine reichere und vielseitigere Beleuchtung der Gnade erhalten. Bei Jrenäus können wir Halt machen. Denn bei ihm sind wir in der Lage, alle die Vorstellungen, die sich später in der Kirche mit 'der Gnade' verbinden, zu beobachten oder wenigstens ihre Anlage zu entdecken.

Wir können in dieser Idee die Entwicklung der urchristlichen Religion zur katholischen Kirche vielleicht deutlicher als irgendwo anders verfolgen. Vielleicht wird dadurch ein wenig neues Licht auf die klassische Epoche des Christentums geworfen, wir können vielleicht dadurch etwas leichter verstehen, wie seine ersten Bekenner über die tiefsten Probleme der Menschheit geurteilt haben.

Eigentümlicherweise ist die Forderung derartiger Untersuchungen eben jetzt von einem Philologen erhoben worden. Norden hat in seiner Behandlung des *ἄγνωστος θεός*, die erst erschienen ist, nachdem mein Manuskript zum größten Teil beendet war, ihre Notwendigkeit stark betont. Aber nicht nur darin stehe ich in einer gewissen Beziehung zu dieser Arbeit, sondern auch dadurch, daß auch ich zeigen wollte, wie stark orientalisches das älteste Christentum beeinflusst worden ist, und wie wenig es mit griechischer Philosophie zu tun hat. Der große Bahnbrecher auf diesem Gebiete dürfte wohl zweifellos Richard Reitzenstein sein. Und wenn meine Arbeit als ein wenn auch noch so kleines Glied in diesen Untersuchungen, mit deren Hauptresultaten sie zusammenfällt, betrachtet werden kann, so hat sie ihre Aufgabe erfüllt.

Jetzt nur einige Worte, um den Plan unserer Untersuchung zu begründen. In der auf jedem Gebiet so hochinteressanten Zeit der ersten römischen Kaiser ist es wohl die Mischung zweier verschiedener Kulturen, die das Gemälde so farbenreich macht. Wir finden hier einerseits den alten hellenischen Geist, der mit seinem freien Denken bis zum Ursprung der Welt durchdringen will. Schon aber ist andererseits sein Einfluß stark vermindert worden. Die leitenden Gedanken sind vom Osten her neu eingewandert, statt der Philosophie hat jetzt die 'Mystik' den Vorrang, das unmittelbar Erlebte, das Gottschauen ist die Sehnsucht der Zeit.

In diesen Bahnen ist die Vorstellung von der Gnade ge-

wandert. Und doch ist es nicht schwierig zu entdecken, daß auch das Christentum ein Glied der Bewegung von Osten nach Westen war. Denn die orientalischen Gedanken sind auch hier entschieden im Übergewicht.

Nachdem ich nun die 'hellenische' Gnadenvorstellung behandelt habe, habe ich diejenigen orientalischen Gedanken aufgenommen, die ihr am nächsten stehen, indem sie mit ihr gemein haben, daß Gnade nicht subjektiv als nur im Innern des Menschen befindlich, sondern als etwas vom Menschen ganz Verschiedenes gedacht wird, das mit ihm handelt, oder an dem er Teil gewinnt.

Aber anderseits wird der Blick auch auf den Menschen gerichtet. Der Christ fühlt sich durch seine Religion verändert, es ist ihm etwas geschehen. Er fühlt neue Kräfte in sich wirken. Hier blickt man in sich selbst hinein. Haben wir oben Gnade als etwas Objektives betrachtet, wird sie hier mehr als etwas Subjektives, etwas in dem Menschen Seiendes angesehen.

Diese beiden Betrachtungsweisen sind im zweiten Hauptteile als Einteilungsprinzip benutzt. Dies ist vielleicht nicht logisch befriedigend. Denn die beiden Gesichtspunkte schließen einander nicht aus. Sie fließen in der Praxis immer ineinander. Ob 'Gnade' zu dem einen oder zu dem anderen gehört, ist zumeist unmöglich zu entscheiden. Aber es kommt auch nicht darauf an. Denn die religiöse Sprache läßt sich doch nie in abgegrenzte Kategorien einpressen. Ihrer Natur nach muß sie immer einen fließenden Charakter haben.

Worauf es hier allein ankommt, ist eine Wiedergabe dessen, was die ersten Christen von der Gnade gedacht, was sie darunter verstanden haben. Dazu bedarf es keiner logischen Kategorien. Sie hemmen zu leicht den Blick und verbergen uns das fließende, oft widerspruchsvolle Denken des religiösen Menschen. So schließen sich die verschiedenen Abteilungen der Untersuchung keineswegs aus. Sie sind oft nur als verschiedene Gesichtspunkte zu betrachten.

Durch solche freiere Behandlung hoffe ich auch der Gefahr zu entgehen, die mit solchen wortgeschichtlichen Untersuchungen oft verbunden ist, nämlich die Bedeutungen zu schroff abzugrenzen. Ein Wort ist ja immer nur ein mehr oder weniger geschickt an-

gewendetes Mittel, um Gedanken zum Ausdruck zu bringen. Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn wir uns auf einem Gebiet wie dem der Religion befinden, wo die 'Wirklichkeiten' nie genau formuliert werden können, und wo der Einzelne mehr als anderswo immer etwas Eigenes in die Worte hineinlegen muß, das sich oft genug der Auffspürung oder genauen Bestimmung widersetzt.

Beachtet zu werden verdient auch der konservative Charakter der religiösen Sprache. Durch liturgische Verwendung wird ein Wort oft ein terminus technicus, es wird in seiner Bedeutung formelhaft; die alte Formel bleibt wohl stehen, sie wird aber mit neuem Inhalt erfüllt. Gerade bei dem Worte *χάρις* ist dies schon früh der Fall. Dadurch entstehen Schwierigkeiten, die oft unlösbar erscheinen und unlösbar sind. Aber es kommt hier nicht auf solche Einzelfälle an; meine Absicht ist, die Hauptbahnen zu zeichnen, in denen die Gedanken der ersten Christen von der Gnade gewandert sind. Zwar habe ich es versucht, sämtliche neutestamentliche Verwendungen zu erklären; aber auf die Deutungen in Einzelfällen lege ich wenig Gewicht. Wird bei jenen meine Wiedergabe als richtig anerkannt, so ist das Ziel meiner Untersuchung erreicht.

I.

Der 'griechische' Gnadengedanke.

Wollen wir die Gedanken der Gnade bei den ersten Christen kennen lernen, so liegt es wohl am nächsten, mit den der Zeit nach ältesten Dokumenten zu beginnen, den Briefen des Apostels Paulus. Zwar werden wir hier, wie fast bei allen Glaubensvorstellungen der ältesten Kirche, finden, daß Paulus für die Gedankenformulierungen nicht die dominierende Bedeutung gehabt hat, welche die meisten Erregeten ihm noch zuschreiben wollen, indem sie seine Gedanken zum größten Teil nicht richtig verstanden haben. Er hat sie zumeist in Vorstellungen formuliert, die seinen Zeitgenossen ganz geläufig waren, aber diese Vorstellungen sind ihm nur Mittel, um tiefe, religiöse Wahrheiten auszudrücken. Die Worte aber, die er hinterlassen, sind allmählich mit ihrem alten Inhalt erfüllt worden, einem Inhalt, der oft von Gedankengängen stammt, die dem Apostel ganz fremd waren.

Die Vorstellung des Apostels von der 'Gnade' Gottes scheint beim ersten Blick aus seiner eigenen religiösen Erfahrung neu geschaffen worden zu sein. Denn wir finden hier ein dem Judentum eigentlich fremdes Wort χάρις eingeführt. Aber kennt nicht auch die jüdische Religion 'die Gnade' Gottes? Hat nicht Paulus eben von ihr her diesen Gedanken geholt?

Am nächsten läge es, anzunehmen, daß er ihn vom alten Testament her, aus seiner griechischen Bibel kannte. Aber das ist nicht der Fall. Die LXX gebrauchen das Wort überhaupt nie, um Gottes Huld, seine gnädige Gesinnung den Menschen gegenüber zu bezeichnen¹. Auch in den Psalmen, wo doch der

¹) Die Wendung χάρις εὐγεῖν (vgl. auch χάρις ἔχειν Gr. 33, 12), die uns in den historischen Büchern des A. T. oft begegnet (etwa vierzigmal), könnte

Gedanke an Gottes Barmherzigkeit und Güte so mannigfach variiert wird, finden wir es nicht in diesem Sinne¹. Das Wort kommt hier zweimal vor, aber in ganz anderer Bedeutung. Dagegen finden wir *ἔλεος* mehr als hundertmal². Man kann also behaupten, daß die religiöse Bedeutung von *χάρις* im alten Testament nicht zu finden ist.

Zwar ist im Judentum des Paulus, also dem Judentum der urchristlichen Epoche, mehr als bisher der Gedanke an Gottes Barmherzigkeit stark und lebendig. Mehr als je setzt man auf sie seine Hoffnung. Die Gebete und Liturgien geben davon das deutlichste Zeugnis, gleichfalls die rabbinischen Schriften und Werke wie 4. Esra und die Psalmen Salomos. Aber es ist zugleich eine tragische Stimmung, die alle diese Schriften uns widerspiegeln.

Was einem Betrachter, besonders im Talmud, zuerst ins Auge fallen muß, ist die starke Ausbildung des Vergeltungsgedankens.

vielleicht als solche gelten; sie scheint ein Hebraismus zu sein, der sich nicht außer den biblischen Büchern finden läßt; sie wird verschieden konstruiert, mit *ἐνώπιον*, *ἐναντίον*, *ἐν ὀφθαλμοῖς*, *παρά*; vgl. auch *δὸς ἡμῖν χάριν κατὰ πρόσωπον* (Ba. 2, 14; Da. 1, 9); auch Philo, qu. deus sit im. 111. (aus A. T. zitiert).

In den späteren Schriften von LXX, und zwar besonders in Prov. und Sap. Sal. kommt *χάρις* öfter vor, aber nie um Gottes Gnade oder Huld den Menschen gegenüber zum Ausdruck zu bringen. Es ist eine Übersetzung des alttestamentlichen *חן*, das fast ausnahmslos mit *χάρις* wiedergegeben wird. Die einzig erwähnenswerte Ausnahme ist die Übersetzung mit *ἔλεος* Gen. 19, 19; Nu. 11, 15; Jd. 6, 17. Das dem neutestamentlichen Begriff von *χάρις* näher kommende *ἰσχυρία* wird dagegen mit *ἔλεος* (mit *χάρις* nur Est. 2, 9; 17) übersetzt. *Χάρις* bedeutet dann Wohlthat, Güte, Gunst oder dgl. Vgl. J. Syr. 3, 31; 40, 17; Sap. Sal. 14, 26. — J. Syr. 17, 22; 19, 25; 20, 13. Vgl. auch R. E. Trench, Synonyms of the New Testament⁷, London 1871, S. 158 ff.

1) *Χάρις* kommt überhaupt nur zweimal in Ps. vor, 44, 3 und 83, 12; jenes *ἐξέχυθη ἡ χάρις ἐν χελεσίν σου* scheint also eloquentia zu bedeuten; vgl. Prov. 10, 32 und mehrmals in der griechischen Literatur (siehe Stephanus); so wird auch *χάρις* dazu verwendet, um falsche, schmeichelnde Worte zu bezeichnen, Ez. 12, 24 J. Syr. 20, 13; Prov. 7, 5; wie leicht *χάρις* mit seinem Gegensatz vertauscht werden kann vgl. einen alten Lexicographen: *χάρις* ἡ ἡδονή καὶ ἡ δωρεά, καὶ ἡ ἀντιχάρις, καὶ ὄνομα θεῶς; Sof. Aias 1266 f. — Vgl. ev. auch J. Syr. 8, 19; Ps. 83, 12: *χ. καὶ δόξαν δώσει* (Schönheit, Anmut, vgl. J. Syr. 4, 21; Prov. 26, 11).

2) *ἔλεος* ist im N. T. überhaupt nicht häufig; im A. T. dagegen, bes. im Ps., zahlreich. In Verbindung mit *χάρις* nur Sap. Sal. in der Phrase *χ. καὶ ἐ. τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ* (3, 9; *ἐν τοῖς ἐκλ. αὐ.* 4, 15), wo die beiden Worte also vielleicht synonym sind. Vgl. Zach. 12, 10 *πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ*.

Durch die religiöse Erziehung des Volkes war dieser Gedanke in den Vordergrund gedrungen und hatte in vieler Hinsicht der jüdischen Frömmigkeit sein Gepräge aufgedrückt. Mit ihm mußte man nun die Barmherzigkeit Gottes in Verbindung zu bringen versuchen. Das Ergebnis war der Gedanke, daß Gott den Frommen im Gerichte freispreche¹. Denn nur wenige Frommen brauchen Gottes Barmherzigkeit nicht.

Wie schwere Kämpfe hat es viele von den Pharisäern doch gekostet, in dieser Weise die Gerechtigkeit zur Billigkeit zu erniedrigen! Davon zeugen ihre Versuche, die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes in Harmonie miteinander zu bringen. Ich erinnere hier nur an den Gedanken der Stellvertretung der hervorragenden Frommen² und an die Theorie, daß Gott den Frommen ihre Sünden in dieser Welt vergilt, um sie in der kommenden belohnen zu können. In dieser Hinsicht ist die Gnade nur für die Frommen vorhanden; es ist die Krücke, die der schwache Mensch dankbar ergreift, um ins Reich Gottes hinüberzugelangen, und mit dem Gerichte hört die Gnadenzeit auf³. Mit dieser ganzen Gedankenwelt im Talmud stimmt auch die griechische Sprache, z. B. der Psalmen Salomos gut überein, wir hören da von *ἔλεος* (an über dreißig Stellen), von *χρησιότης*, *οἰκτιρῶν*, *σπλάγγνων* usw., nie aber von *χάρις*⁴. Das stimmt sehr gut mit dieser Orientierung am Gerichtsgedanken.

Diese scharfe Gegenüberstellung von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hat tiefe Spuren in der jüdischen philosophisch-

¹) Vgl. z. B. Ps. Sal. 2, 37—40; 4, 29; 6, 9; 10, 4ff.; 13, 11; 14, 6; 15, 15 u. a.; vgl. auch Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, Göttingen 1912, S. 10ff.; P. Volz, Die jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen und Leipzig 1903, S. 118; Bouffet, Die Religion des Judentums im neuteamentlichen Zeitalter², Berlin 1906, S. 443.

²) Vgl. F. Weber, Jüdische Theologie², Leipzig 1897, S. 292ff. u. a.

³) Vgl. Volz, a. A., S. 268; Wetter, a. A., S. 10ff.; vgl. auch E. S. Montefiore, Jew. Qu. Rev. XIII, 1901 Art. Rabbinic Judaism and Epistles of St. Pauls, S. 185: Earn what you can by your own effort and by my help, and what is then lacking I will supply.

⁴) Vgl. z. B. die oft im Spätjudentum wiederkehrende Formel Ex. 34, 6 *οἰκτιρῶν*, *ἐλεήμων*, *μακροθύμος*, *πολύελεος* καὶ ἀληθινός vgl. auch Bouffet, a. A., S. 440ff.

religiösen Spekulation hinterlassen. Es wurde zu einer Gewohnheit, zwischen der Barmherzigkeit, dem Mitleid Gottes (*miseri-cordia*) und seiner richtenden Gerechtigkeit zu scheiden, zwischen Jahve und Elohim. Diese beiden Gottesattribute werden als selbständig wirkende Kräfte gedacht, als Hypostasen, die mit der Menschheit handeln¹. Hierin haben die Rabbiner wahrscheinlich volkstümliche Ideen aufgenommen und sie in ihrer Weise benutzt, um dadurch die Frömmigkeit des Volkes in die ihrer Meinung nach richtigen Bahnen zu leiten. In dem Gedanken an diese beiden Seiten des Gottesbegriffes ist Philo, wie wir sehen werden, ein Erbe der rabbinischen Traditionen, aber auch in der stoischen Popularphilosophie finden sich dieselben Gedanken. Sie dürften in der ganzen hellenistischen Kulturstimmung ihre Wurzeln haben. Diese Spekulationen zeigen uns, wie stark der Gegensatz im Judentum empfunden wurde.

Ein viel innigerer Gedanke an Gottes Barmherzigkeit begegnet uns, wenn wir, wie so oft in den Dokumenten dieser Frömmigkeit, z. B. dem Talmud und den Psalmen Salomos, davon hören, daß Gott dem Volk Israel das Gesetz und andere Vorzüge gegeben hat (vgl. Paulus, Röm. 9—11), also der Gedanke an Israels Erwählung durch Gott zu seinem Volk². Hierauf verläßt sich der Fromme, hierin sucht er Trost. Sie wird ihm zu dem Fundament, auf den er die Gewißheit einer glücklichen Zukunft seines Volkes zu bauen wagt. Dieser Gedanke liegt auch als selbstverständlich den zahlreichen apokalyptischen Gemälden dieser Zeit zugrunde. Hier finden wir die lebendige Auffassung von einem lebendigen Gott — und doch wagte man es nicht, sich in ihm in der gegenwärtigen Zeit zu trösten; erst in den letzten Tagen wird er seinen Feinden wie seinen Freunden seine Macht offenbaren.

Hierin eben zeigt es sich, wie schwach dieser Glaube war. Sobald der Einzelne getrieben wurde, über sich selbst, über seine eigene Zukunft zu reflektieren, mußte er auf den Vergeltungs-

¹) Vgl. den Art. *Grace* in *Jew. Enc.*

²) Vgl. J. Lindblom, *Senjudiskt fromhetslif enligt Salomos Psaltare*, Upsala 1909, S. 92ff. — Doch ist es wohl kaum berechtigt, *Eleos* hier geradezu mit Gnade zu übersetzen und von Gnadengedanken zu reden.

gedanken zurückfallen. Denn es war die Eigentümlichkeit und die Großartigkeit der jüdischen Religion auch in dieser, den meisten christlichen Forschern oft so abstoßenden Form, daß sie es wagte, das moralische Ideal aufrecht zu erhalten und aller Welt zu predigen: nach deinen Werken wirst du gerichtet werden. Dann aber war es nicht möglich, für einen Gnadengedanken Platz zu finden. Dieser moralistische Hauptgesichtspunkt ist es, der die Juden von dem großen Heidenapostel scheidet, und der sie einander — wie wäre es auch möglich? — nicht verstehen läßt.

Wir brauchen nur z. B. die Psalmen Salomos zu lesen, um den Kontrast zu fühlen. Wie weich, wie rührend und unsicher ist nicht der Ton, wenn sie von Gottes Barmherzigkeit und Güte reden. Gewiß sind es Töne aus den Tiefen der Herzen der Frommen, aber wie wenig freimütig sind sie. Immer und immer wieder erscheint die Furcht vor dem Gericht, und die Barmherzigkeit Gottes ist, daß er den Frommen ihre Sünden vergebe.

Mit Recht beklagen sich jüdische Gelehrte über die Behandlung, welche Vergeltung, Gesetz und Barmherzigkeit im Talmud durch die christlichen Gelehrten erfahren¹. Das Gesetz war dem Juden nicht ein Joch, sondern eine Gottesgabe, um ihm zu helfen, es war sein Stolz und sein Trost. Und wollten wir es versuchen, eine Analogie zu dem paulinischen Gnadengedanken im Judentum zu finden, so liegt sie am nächsten eben in diesem Gedanken, daß Gott Israel das Gesetz (die Erwählung) gegeben hat (vgl. Paulus Röm. 3, 1 ff, 9—11). Es ist charakteristisch: an zwei Punkten in der Weltentwicklung wagt man noch den Gedanken an den lebendigen Gott festzuhalten: er ist es, der in der Vorzeit Israel erwählt, ihm das Gesetz gegeben hat², Abrahams, Isaaks und Jakobs Gott, der Gott der Väter; er ist es, der am letzten Tage sein Volk (dies die mehr apokalyptische Stimmung) oder die Frommen (dies die mehr pharisäische Frömmigkeit) erretten wird. Die Gegenwart aber schwankt zwischen der 'Barmherzigkeit' Gottes und der Vergeltung.

¹) Vgl. z. B. Montefiore, a. Art., S. 175 ff.

²) Montefiore, a. Art., S. 184, sagt ganz richtig, indem er die jüdische Gnadenvorstellung mit der paulinischen vergleicht: Now the law is the Jewish Christ.

'Rabbinic Judaism is an unsystematic mixture of works and of faith, of grace and of merit. You will find passages about faith which sing its praises quite in the Pauline manner, but no Rabbinic Jew reading these passages would either find anything odd in them or anything inconsistent with the predominating doctrine that by his works shall a man be judged'¹. Und dies wurde nicht als eine Bürde empfunden, sondern als ein von Gott dem Volk Israel speziell gegebenes Privilegium.

Schon Jesu Predigt gegen die Gesetzesfrömmigkeit seiner Zeit zeigt uns, daß das Gesetz (und die Vergeltung) als ein Vorrecht betrachtet wurden. Und noch mehr, ich habe immer das Gefühl, daß der große Heidenapostel selbst auf seine Gesetzesfrömmigkeit stolz gewesen ist (vgl. z. B. Phil. 3, 5ff.). Was er z. B. in Röm. 7 schreibt, ist nicht seine damalige Erfahrung, es ist die gegenwärtige Betrachtung seines damaligen Zustandes, den er jetzt auch bei jedem Nicht-Christen zu finden meint.

According to the Jewish mind, the entire scheme of Pauline theology was absolutely unnecessary. God had already provided a reconciliation, and he had so constituted the nature of man that he was able, if he chose, to take advantage of it. So fair as man failed to fulfil the divine commands, he could yet be reconciled to God by repentance and by the Day of Atonement. Instead of the Law 'working wrath', it worked reconciliation, peace, forgiveness. The deliverance from sin is wrought by human repentance and divine pardon².

Es ist nicht schwierig, aus all diesem den Unterschied zu Paulus festzustellen; und zugleich finden wir darin die Erklärung von dem Montefiore so unerklärlichen Faktum, daß die paulinische Auffassung vom Gesetz so wenig Vertrautheit mit der rabbinischen zu zeigen scheint.

Die paulinische Auffassung ist durchaus religiös orientiert, die jüdische durchaus moralistisch. Der eine sah auf Gottes Handeln mit der Menschheit, die anderen dachten an die menschlichen Hand-

¹) Montefiore, a. Art. S. 183.

²) Montefiore, a. Art. S. 204.

lungen vor dem gewaltigen Gott. Der eine konnte daher von *χάρις* reden, die anderen redeten von *ἐλεος* Gottes. Wenn also Paulus als Christ sich in der Disputation mit den Juden der jüdischen Terminologie bedient oder sich selbst 'überzeugen' will, so ist stets der Gesichtspunkt verschoben, die Wörter bedeuten ihm jetzt nicht mehr dasselbe, was sie ihm als Juden bedeuteten. Zwei einander inkongruente Weltanschauungen stoßen zusammen¹; und es ist selbstverständlich, daß, wenn Paulus sie in Harmonie miteinander zu bringen sucht, Konflikte entstehen. —

Von Philo, dem großen Hellenisten unter den Juden, werden nun alle diese jüdischen Gedanken aufgenommen; sie sind leicht, wenn auch oft in fremdartigem Kleide, bei ihm zu finden. Aber daneben spielt er auch mit anderen Gedanken hellenistischer Herkunft. So begegnen wir denn bei ihm dieser eigentümlichen Vermischung von echt jüdischen Gedanken und oberflächlich ergriffenen hellenistischen Ideen², die das Studium seiner Schriften so ungemein interessant macht.

Auch Philo folgt der alten jüdischen Schultheologie³ darin, daß er zwischen den Namen 'Gott' und 'Herr' für Gott unter-

¹) Diese Untersuchung war schon geschrieben, ehe ich Nordens ausgezeichnete Darstellung über *Agnostos Theos*, Tübingen und Leipzig 1913 gelesen hatte. Aber sie stimmt gut mit seiner Unterscheidung zwischen hellenischer und orientalischer Frömmigkeit überein. Nur muß die Terminologie beobachtet werden; und ich finde keine Ursache, die hier gewählte (die ich von Reizenstein her habe) zu ändern. Mit hellenistischer Frömmigkeit meine ich also die synkretistischen (bei Norden theokratischen) Religionen der Kaiserzeit, die ihre dominierenden Gedanken und ihre Stimmung am meisten vom Orient her hatten. Die aktive Stimmung, welche Norden 'hellenisch' nennt, ist in der Religion wohl kaum ein nur hellenischer Gedanke. Auch er ist, glaube ich, im Osten heimisch, z. B. im Prophetismus stärker als sonst je. Ich zitiere hier Norden. 'In reinhellenischen Texten wird ein Gott gepriesen wegen seiner Taten, dynamische Prädikationsart; in den orientalischen Texten haben wir mehr den Lobpreis der dem Gotte inhärierenden Eigenschaften, die 'essentielle' Prädikationsart (S. 221 ff.) hier die göttliche Welt als Vorstellung, dort als Wille und Tat.' Die Unterscheidung dieser beiden Arten von religiösem Glauben ist richtig, die Scheidbegrenze fällt aber nicht mit der zwischen Ost und West zusammen.

²) E. Schwarz, *G. G. N.* 1908, Aporien im vierten Evangelium, S. 540 ff.

³) Vgl. Bouisset, *a. A.* S. 403; E. Bréhier, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1908, S. 147.

scheidet¹: *χαριστικῆς μὲν οὖν δυνάμεως θεός, βασιλικῆς δὲ κύριος ὄνομα.*

Noch deutlicher wird dieser Gedanke (qu. rer. div. her. 166) ausgeführt: *τὰς δὲ τοῦ ὄντος πρώτας δυνάμεις, τὴν τε χαριστικὴν, καὶ ἣν ἐκοσμοπλάστει, ἢ προσαγορεύεται θεός, καὶ τὴν κολαστικὴν, καὶ ἣν ἄρχει . . ἢ προσονομάζεται κύριος.* Hier können wir beobachten, was Philo mit dem *χαριστικός* meint. Danach ist wohl auch ein Wort wie *οἱ μὲν φαῦλοι θυμῷ γεγόνασι θεοῦ, οἱ δ' ἀγαθοὶ χάριτι* zu deuten². *Χαριστικός* ist also nicht ein essentielles, sondern ein aktives Attribut, ein Ausdruck für Gottes schöpferische, *θυμός* und *κολάζειν* für Gottes strafende Tätigkeit, nicht für eine göttliche Gesinnung³. Wahrscheinlich haben diese Attribute ursprünglich der beschreibenden Terminologie angehört, aber dann ist ihnen hier eine neue Bedeutung untergelegt. Die Ewigkeit Gottes bedeutet: *ὁ χαριζόμενος οὐ ποτὲ μὲν ποτὲ δὲ οὐ, ἀεὶ δὲ καὶ συνεχῶς* (de plant. 89; vgl. quest. in Ex. II, 72).

Diesen Stellen zufolge scheint also Philo Gottes 'Gnade' zu kennen, ganz wie die Rabbiner im Talmud, und er hat auch dafür das Wort *χάρις, χάριτες* verwendet. Ganz wie die Rabbiner meint auch er, daß Gottes Gnade eigentlich nur den Frommen zukommt⁴; früher konnte Gott sie viel reichlicher spenden als jetzt, da die Sünde in die Welt gekommen ist, *νυνὶ δὲ αἱ ἀένναοι πηγαὶ τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων ἐπεσχέθησαν, ὅτε ἤρξατο κακία τὰς ἀρετὰς παρενημερεῖν, ἵνα μὴ ὡς ἀναξίοις χορηγῶσιν*⁵.

Aber wie unjüdisch doch der ganze Gedanke ist, wird sich uns bald zeigen. Schon das Wort *χάρις* macht es deutlich. Weder die Rabbiner noch die Psalmisten kennen dies Wort; es ist dem Judentum fremd.

1) De somniis I. 163; vgl. auch de Abrahamo 144 *τοῦτο μοι δοκοῦσι καὶ τῶν βασιλέων οἱ μιμούμενοι τὴν θεῖαν φύσιν πράττειν, τὰς μὲν χάριτας δι' ἐαντῶν προτείνοντες, τὰς δὲ τιμωρίας δι' ἐτέρων βεβαιοῦντες.*

2) Qu. deus sit. im. 70.

3) Also hier nicht in erster Hand psychologische Bedeutung, was das Nächste liegende wäre; vgl. Plut. Aristid. 4, 1; Ziehen Nr. 28, 10: *μήτε χάριτος ἕνεκα, μήτ' ἔχθρας*; vgl. auch unten S. 27 ff. Anm. zu *χαρίζομαι*.

4) Qu. deus sit im. 70 u. a.

5) De mund. op. 168; vgl. auch de human. 79, de ebriet. 32; vgl. auch Bréhier, a. N. S. 278.

Und was ist es, was nach Philo Gott den Menschen gibt? was ist für ihn χάρις? Es ist die ganze natürliche Ausstattung des Menschen, daß er Augen bekommen hat, um zu sehen, Ohren, um zu hören, ja sein ganzer physischer Komplex (de post. Caini 36, 42; de conf. ling. 127, 123)¹. Der Fromme versteht, daß alles χάρις τοῦ θεοῦ ist, Erde, Wasser, Luft, Feuer (leg. alleg. III, 78; quest. in Gen. III, 3, 4; qu. deus sit im. 104ff.²). Gnade ist es, daß Gott die Menschen als vernünftige, zum Guten fähige Individuen geschaffen hat. Wie stark er also hierin, wenigstens in Gedanken, von dem populären Stoizismus abhängig ist, leuchtet ein.

Bei Philo ist also, wenigstens wenn er von χάρις spricht, der ganze Gesichtspunkt verschoben worden. Die echten jüdischen Frommen drücken sich so nicht aus. Bei ihnen ist die 'Gnade'-vorstellung nie anders als ethisch-religiös orientiert, und zwar von der Sünde her³. Dazu stimmt auch die bei ihnen verwendete Terminologie, wo *Eleos* die Hauptrolle spielt. Hier ist etwas ganz anderes. Es ist nicht mehr davon die Rede, daß Gott die Sünden des Frommen übersehen will, sondern davon, daß Gott den Menschen mit vielen (positiven) Gütern ausgerüstet hat, und zwar ist es für die Popularphilosophie charakteristisch, daß sie Sehen, Hören, Vernunft usw. (χάριτες) als Beizspiele anführt.

Nun haben zwar bei Philo diese Güter oft einen religiösen Zweck: Sie können dem Menschen helfen, gerecht zu leben. Gottes 'Gnade' ist, daß er den Frommen diese Hilfsmittel gespendet, daß er sie mit diesen Kräften ausgerüstet hat, so daß sie die Fähigkeit des gerechten und frommen Lebens haben⁴.

¹) Fragment aus quest. in Ex. II (M. II. 660); vgl. Josephus cont. Ap. II. 22, Epist. Diss. I. 16, 15; II. 23, 2: ἀσθενεὶς μὲν οὖν τὰς παρὰ τοῦ θεοῦ χάριτας ἀνυπόκειται;

²) Vgl. Bréhier, a. A. S. 221. — Philo verwendet hier das Wort χάριτες; Did. I, 5 ist wohl χαρίσματα in diesem Sinne verwendet; dieselbe Auffassung noch immer in katholischen Darstellungen von Gnade; vgl. E. E. Art. Grace, S. 690.

³) Auch Philo hat diese Gedanken lebhaft vertreten (doch hier hat er nicht das Wort χάρις); vgl. Montefiore, a. Art. S. 182.

⁴) Vgl. z. B. qu. deus sit im. 116 u. oft.

Wie groß der Unterschied gegenüber dem jüdischen Gnadengedanken ist, leuchtet sogleich ein. Wir sehen leicht ein, daß es griechische Einflüsse sind, die die Veränderung durchgeföhrt haben, wie Philo auch davon seine Terminologie hat.

So z. B. findet sich das Wort bei Epiktet ganz in derselben Verwendung wie bei Philo (Diss. I, 16, 15; II, 23, 2) von Gottes Gaben an die Menschen¹.

Dieser Sprachgebrauch, allen diesen Verfassern gemeinsam, scheint ein Allgemeingut der griechischen Sprache zu sein, und zahlreiche Beispiele, die vielleicht die Verwendung erklären können, geben uns besonders die kaiserlichen Inschriften der hellenistischen Zeit. Auch da finden wir sowohl χάρις als χάριτες (ganz wie bei Philo). So lesen wir in einer Inschrift OIGS 666, 7 διὰ δὲ τὰς τούτου χάριτας καὶ εὐεργεσίας (man beachte diese Koordination) πλημύρουσα πᾶσιν ἀγαθοῖς ἢ Αἴγυπτος und 3. 21 ἀρμό]ζει γὰρ τὰς ἰσοθέους αὐτοῦ χάριτας ἐνεστηλει[τ]ωμένας τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν αἰῶνι μνημονεύεσθαι παντί (vgl. OIGS 669, 32; 44 u. a.).

In einer Rede des Kaisers Nero, in der er den Einwohnern von Hellas die Freiheit verspricht², erscheinen χάρις und ἔλεος nebeneinander. Es heißt da: εἶθε μὲν οὖν ἀκμαζούσης τῆς Ἑλλάδος παρειχό | μην ταύτην τὴν δωρεάν (die Freiheit der Hellenen), ἵνα μου πλείονες ἀπολ | αύωσι τῆς χάριτος· δι' ὃ καὶ μέφομαι τὸν αἰῶνα | προδαπανήσαντά μου τὸ μέγεθος τῆς χάριτος· | καὶ νῦν δὲ οὐ δι' ἔλεον ὑμᾶς ἀλλὰ δι' εὖνοιαν εὖερ | γετῶ... Nero schenkt also den Hellenen die Freiheit nicht aus Barmherzigkeit oder Mitleid, sondern aus reiner Güte, aus Wohlwollen (εὖνοιαν). Mit der Gesinnung des Kaisers hat χάρις hier nichts zu tun³, es ist vielmehr der Akt des Kaisers, durch den die Hellenen die Freiheit erhalten.

Überhaupt kommt das Wort in kaiserlichen Inschriften jener

¹) Aber die paulinische Bedeutung von χ. fehlt ihm; Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, Gießen 1911, S. 271.

²) Syll.², Nr. 376, 17; vgl. P. Ital 17^{III}, 4 χάριτος δ' οὐδὲν ἔλειπεν ἐμοί und darüber ist geschrieben πᾶσαν τὴν χ. ὥδ' ἀπέχω (3. Jh.).

³) Vgl. oben S. 7 Anm. 2.

Zeit nicht selten vor, und zwar werden am häufigsten die Wohltaten des Kaisers (χάριτες) so bezeichnet.

Typisch ist hierfür eine Inschrift¹ aus der Zeit des Gaius. Er hat, meldet sie uns, einige Männer in ihre vorige Königs-
würde wieder eingesetzt. οἱ(δὲ) τῆς ἀθανάτου χάριτος τὴν ἀφθονίαν καρποῦμενοι ταύτῃ τῶν πάλαι μείζονες, ὅτι οἱ μὲν παρὰ πατέρων διαδοχῆς ἔσχον, | οὗτοι δ' ἐκ τῆς Γαίου Καίσαρος χάριτος εἰς συναρχίαν τηλικούτων θεῶν γεγόνασι βασιλεῖς, θεῶν δὲ χάριτες τούτῳ διαφέρου | σιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν, ᾧ ἢ νυκτὸς ἥλιος καὶ τὸ ἀφθαρτον ὀνητῆς φύσεως.

Wir haben hier die Bedeutung Huld des Kaisers, Gnaden-
erweisungen gegen das Volk²; und zwar ist diese seine Gnade mit göttlichen Epitheten geschmückt, wir hören von θεία χάρις, von τῆς ἀθανάτου χάριτος, θεῶν χάριτες, ἡ τοῦ θεοῦ Κλαυδίου χάρις oder ἰσοθέους αὐτοῦ χάριτας, von αἰώνιος usw.

Eine Stelle aus Josephus, wo wir diese königliche χάρις erwähnt finden, ist Antiqu. XVI 2, 4ff. (38) ἔστι τις δῆμος ἢ πόλις ἢ κοινὸν ἔθνος ἀνθρώπων, οἷς οὐ μέγιστον ἀγαθὸν πέφυκεν ἢ προστασία τῆς ὑμετέρας ἀρχῆς καὶ τὸ Ρωμαικὸν κράτος; ἐθέλοι δ' ἄν τις ἀκύρους τὰς ἐντεῦθεν εἶναι χάριτας; οὐδεὶς οὐδὲ μαινόμενος. (39) οὐδὲ γὰρ εἰσὶν οἱ μὴ μετέχοντες αὐτῶν ἰδία καὶ κοινῇ . . . (40) καίτοι τὰς μὲν τούτων χάριτας οὐδὲ μετροῦσαι δυνατὸν ἔστιν³.

Die dargetane Bedeutung ist aus dem klassischen Griechisch hervorgegangen. Denn auch da finden wir χάρις als Gabe, Geschenk, besonders deutlich in der pluralischen Verwendung des Wortes, aber auch in Sing., z. B. Soph. Mias 522 χάρις χάριν γὰρ ἔστιν ἡ τίκτους ἀεί vgl. Clem. ad Jac. 16, 1 oder die Erklärung von χάρις: ἡ ἡδονὴ καὶ ἡ δωρεά . . . (bei einem alten

¹) Syll.² 365, 7ff.

²) Vgl. auch Syll.², Nr. 2, 15; 366, 7; OGIS 383, 154; 669, 29; 666, 7, 21 (χάριτας καὶ ἐνεργεσίας) Collitz, II. 2642, 14, P. Grif, 40, II. 6 in einem Amnestieerlaß Caracallas vom Jahre 212: καὶ εἰ φανερόν ἐστιν πῶς πλήρη τὴν χάριτά μου παρενέθηκα; vgl. auch 3.7 (M.).

³) Vgl. Philo de virtutibus (M. II. 567, 24), wo vom Cäsar gesagt wird: ὁ εὐγνωφύλαξ . . . ὁ τὰς χάριτας ἀταμιεύτους εἰς μέσον προθείς, vgl. auch Theophr., Idyll XVI.

Lexikographen)¹. Der Unterschied liegt eigentlich nur in den Attributen, die diesen 'Gnaden' zugeteilt werden, die vielfach aus der göttlichen Sphäre genommen werden, so in der jetzt oft vorkommenden Hypostasierung. Aber diese Ausschmückung ist nur ein Glied der tiefen religiösen Devotion, die in den Tagen des Herrscherkultus den Kaisern gewidmet wurde, und die wohl aus den östlichen Teilen des Reiches in die römische Welt eingeführt worden ist. In Analogie mit diesem Sprachgebrauch hören wir bei Philo und Epiktet von den göttlichen *χάριτες*.

Ein wenig verschoben ist die Bedeutung von *χάρις* in kaiserlichen Inschriften, wenn es im Sing. steht. Wir haben oben oft gefunden, daß der singularische und der pluralische Gebrauch in derselben Inschrift erscheint, wobei dann *χάρις*, die göttliche Huld des Kaisers, oft mit *χάριτες* fast zusammenfällt. Aber die Färbung von 'Gnade', von Gesinnung (die auch im klassischen Griechisch sich findet) tritt doch hier stärker hervor, und wir sehen dabei das Wort oft hypostasiert verwertet.

So lesen wir OGIS in der großen Commagene-Inschrift 383, 9 (Antiochus Epiphanes): ἀσύλοις | γράμμασιν ἔργα χάριτος ἰδίας εἰς | χρόνον ἀνέγραψεν αἰώνιον oder OGIS 139, 20ff.: ἀναθεῖναι στήλην, ἐν ἣ ἀναγράφομεν | τὴν γεγονῶσαν ἡμῖν ὑφ' ὑμῶν περὶ τούτων φιλανθρωπίαν | ἵνα ἡ ὑμετέρα χάρις ἀείμνηστος ὑπάρχει παρ' αὐτῇ εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον (vgl. OGIS 194, 35, da aber: αἱ παρ' αὐτοῦ] εὐεργεσίαι) und Syll.² 350, 21; auch oben zitierte Inschriften).

χάρις scheint also, wie es mit so vielen Vorstellungen in der hellenistischen Zeit geschehen ist, stark hypostasiert worden zu sein; es steht selbständig, und zwar als handelndes Prädikat. Denn *χάρις* drückt hier im allgemeinen nicht nur eine Gesinnung

¹) Dafür vgl. auch die Inscriptions mehrerer Näpfe, z. B. Inschr. Priene 355 *χάρις* oder *δῶρον*, *χάρις* und Forsch.(ungen in) Eph(esus, veröffentlicht vom Österreichischen Archäologischen Institute Wien I 1906, II 1912) Nr. 46—52. Nach briefl. Mitteilung des Freiherrn Hiller von Gaertringen haben wir hier wahrscheinlich mit einer Bestimmung des Gefäßes als Gabe, Geschenk zu tun. Vielleicht ist es indessen auch ein Name einer Sklavin (Charis). — Clem. Homil. 11, 4 steht *χάρις* für Almosen.

U. N. L.: Wetter '13.

aus, sondern das aus der gnädigen Gesinnung folgende gnaden-
volle Handeln der Kaiser.

Aber es liegt in der Natur der Bedeutung des Wortes, daß bisweilen mehr diese psychologische Bedeutung betont wird, daß es zu den beschreibenden, essentiellen Attributen gehört, z. B. Philo, leg. alleg. III, 214 μαρτυρῶν τῇ τοῦ ὄντος χάριτι vgl. de cong. erud. gratia 96, leg. alleg. II, 32? quod deus sit im. 70; 105? So ist wohl auch eine syrische Inschrift, die von einer nicht allzu geschickten Hand verfaßt zu sein scheint, zu verstehen¹. Die ursprüngliche Meinung ist leider durch einen mißlungenen Versuch der Versmacherei stark verdunkelt worden; verständlich ist immerhin, daß es sich um einen mit Pension entlassenen Soldaten handelt. Es heißt dann weiter: ἀλλὰ τὸ θαυμαστὸν οὐδὲ λόγος ἢ θ[ε]ία χάρις ἀλλὰ γραμμάτων. Die 'göttliche Gnade' des Kaisers hat ihm also, scheint es, ein schriftliches Zeichen gegeben, womit wohl die Pension gemeint ist.

Damit stimmt es auch überein, wenn wir B. C. H. 19, I, 21 ein προσφύγειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἐπιφανεστάτου Ἀυτοκράτορος ... (vgl. I, 7 u. II, 8) finden. Wir kommen hier einem Sinne sehr nahe, wo die Bedeutung von Gesinnung, von Güte und Barmherzigkeit, dem Worte die Farbe gibt. Diese Bedeutung scheint auch in einer Inschrift vorzuliegen, wo der Weihende sagt (Raibel, Ep. Gr., 2. oder 3. Jahrh.), daß er der Göttin (Ergane) dieses Gedächtnis gewidmet habe, um ihre Gnade zu verehren (τιμῶσα χάριν σήν). Es begegnet doch sehr selten, daß, wie es hier der Fall ist, χάρις von einer Gottheit ausgesagt wird.

Wenn auch Schwankungen nach der einen oder anderen Seite stattfinden, so ist doch die ganze Gedankenreihe, die sich hier mit dem Worte 'Gnade' verknüpft, einheitlich orientiert, und ich will diese Bedeutung die hellenische oder griechische nennen. Charakteristischerweise finden wir das Wort gewöhnlich mit den Königen verbunden, nur mächtige Herren können sich 'gnädig' erweisen. So kommt die Übersetzung 'Gnade' oder 'Huld' der Bedeutung am nächsten. Oft hören wir von der 'göttlichen', 'ewigen' Gnade o. ä., Attribute, die gewiß aus der Devotion des Kaiserkultus stammen, und wenn uns die Inschriften nicht

¹) Publiziert in B. C. H. 1897, S. 51, da mit Nr. 51 bezeichnet.

trügen, ist eben das Wort $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ in der Phraseologie dieses Kultus heimisch. Nun ist es zwar wahr, daß die göttliche Verehrung des Herrschers von östlicher Herkunft ist, aber der Gnadengedanke ist nicht gleichen Ursprungs; nur die tiefe Demut, die sich hier ausdrückt, ist orientalisches.

Ist dies nun festgestellt, so läßt sich die Frage nicht unterdrücken, welches die Stellung des neutestamentlichen Sprachgebrauches zu diesem hellenistischen Gnadengedanken ist. Dies Problem ist schon früher ins Auge gefaßt worden¹, wir wollen es aber jetzt auf eine breitere Basis stellen und in Einzelheiten den Ähnlichkeiten oder ev. Verschiedenheiten nachzugehen suchen.

Wenn Paulus im Römerbrief an eine ihm persönlich nicht bekannte Gemeinde schreibt, so haben wir einen wirklichen Versuch vor uns, sein Evangelium zu entwickeln: hier ist er gewiß mehr als irgend sonst Theologe. Wenn er aber als Theologe schreibt, dann ist er von seiner Erziehung, von seiner Umgebung und seiner Zeit deutlich abhängig. Dann kommt der Jude zum Vorschein. Die Probleme, die Fragestellung, ja die Versuche zu ihrer Lösung sind eigentlich vom Judentum diktiert. Aber vergessen wir nicht, daß das Judentum des Paulus, wie m. E. gewiß auch das der Pharisäer in Palästina, auch nur ein Kind der Zeit, auch nur das Glied einer der mächtigsten und verbreitetsten Weltanschauungen war, welche die Geschichte kennt²; die wirklich strenge Scheidung ist erst später eingetreten.

Nun haben wir gesehen, wie lebendig eben im Judentum die

1) So z. B. Adolf Deißmann, *Licht vom Osten*, ²/₃ Tübingen 1910, S. 275: Man könnte den Parallelismus zwischen der christlichen Kultsprache und den Formen des Kaiserreiches und Kaiserkultes an vielen zum Hofstaat des Begriffes König gehörenden Einzelwörtern (z. B. $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$) nachweisen. — Aber schon Paul Wendland hat in seinem berühmten Artikel *Σωτήρ* (Z. f. nt. W. 1904, S. 345 u. Anm.) darauf hingewiesen; W. hat auch einige parallele Inschriften da angeführt, aber wie wir sehen werden, sind die Stellen aus N. T., die er anführt, nicht damit parallel, so ähnlich auch die Sprache ist.

2) Vergl. Wetter, a. A. S. 3, 9, 82 ff. u. a. Vgl. jetzt auch Gilbert Murray, *Four stages of Greek religion*, Oxford 1912, das dritte Kap. und den ausgezeichneten Artikel von Franz Cumont, R. H. et L. R. III. 6, 1912 S. 523 ff.

Frage nach der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes ist, ja wie sie alles beherrschte, und es ist daher nur ganz natürlich, daß Paulus dies Problem lösen will. Praktisch ist es zwar für ihn schon gelöst, aber so oft er sich theoretisch zu äußern hat, kommen diese Probleme hervor und fordern unabweislich ihre Lösung. Und die jüdischen Gegner des Apostels haben ihm diese Probleme sicherlich nicht erspart, wie seine Briefe uns vielfach zeigen¹.

Wie gut wir aber auch die Terminologie, ja die Fragestellungen verstehen, so müssen uns doch, wenn wir sie vom Standpunkt des Judentums betrachten, die Antworten des Apostels befremdend anmuten². Ihm ist doch mit seinem Christwerden das ganze Problem stark verschoben; er meint jetzt, vielleicht ohne sich dessen bewußt zu sein, mit den Worten und Sätzen etwas anderes denn vorher als Jude. Dem Juden mußte eigentlich Paulus unverständlich bleiben, wenn er nicht zu seiner Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung bekehrt worden war.

Die Juden sahen alles vom moralistisch-rechtlichen Standpunkt aus (von dem des Menschen), Paulus nicht so. Sein Gesichtspunkt ist durch und durch religiös. Wo er im ersten Teile des Römerbriefs seine Gedanken über den göttlichen Heilsplan entwickelt, gibt er uns das Hauptdokument für seine Vorstellung von der Errettung, von der σωτηρία. Er zeigt uns in den ersten Kapiteln, wie die ganze Welt der Sünde und also auch der Verbannung unterworfen, wie alle Errettung von seiten der Menschen unmöglich ist. Dann aber erscheint 3, 21, was dem Menschen allein noch geblieben ist: Gottes Gerechtigkeit ist jetzt, und zwar ohne alles unser Zutun (χωρίς νόμου) offenbar geworden für alle Christen. Aber wie das möglich ist, entzieht sich dem menschlichen Verständnis. Es ist eine willkürliche Tat Gottes, von der der Mensch nichts begreifen kann, er kann nur das Faktum feststellen. 'Wir werden', sagt Paulus (v. 24): δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Es ist das echt religiöse Gefühl der Nichtigkeit des Menschen vor Gott, das aus diesen Worten zu uns spricht, die Erfahrung

¹) Vgl. Röm. 3, 5ff.; 4, 1ff.; 6, 1ff.; 6, 15ff.; Gal. 2, 17ff. u. a.

²) Dazu vergleiche auch Montefiore, a. Art. S. 183 u. a.

eines Mannes, der sein ganzes Heil von Gott abhängig weiß. Und wie ein roter Faden zieht sich dieser Gedanke durch den ganzen Brief hindurch.

Bis 3, 21 hat Paulus nur Prämissen entwickelt; er hat gezeigt, wie die ganze Menschheit der Sünde, des Zornes Gottes und der Vergeltung Sklave ist¹. Und nun soll er die Lösung bringen, die Lösung von dem, was den Juden unmöglich erschien und — wir brauchen nur an die großartigen, tief ergreifenden Töne in 4. Esra zu erinnern! — erscheinen mußte. Schon die Prämissen zeigen eine Verschiebung des Problems, die zwar den Juden nicht ganz fremd ist. Denn der Zorn Gottes ist hier nicht mehr ein Affekt Gottes, es ist der Ausdruck eines eisernen Gesetzes der Vergeltung, das die ganze Menschheit beherrscht. Es ist also schon an sich unmöglich, die Errettung der Menschheit darin zu suchen, daß Gott barmherzig sei, daß Gott es mit den Frommen nicht so genau nehme.

Das sagt Paulus auch nicht. Er sagt, daß jetzt ganz ohne² Gesetz eine 'Gottesgerechtigkeit'³ offenbar geworden ist. . . . „Alle werden umsonst gerechtfertigt durch seine Gnade(nat) vermöge der Erlösung in Jesus Christus. Denn alle sündigten (Impf.!) und ermangeln (Präs.) der Herrlichkeit Gottes.“ Diese beiden miteinander parallelen Glieder sind für den Apostel charakteristisch; er denkt nicht an die Schuld, sondern an den ganzen Zustand der Menschheit, davon zeugt deutlich das zweite Glied. Allen Menschen ist etwas Großes, etwas Unverständliches geschehen. Und das Große ist eine Gottestat, eine ἀπολύτρωσις, eine Loskaufung, natürlich aus diesem früheren Zustand des Zornes und der Verbannung, und zwar für Paulus am Kreuz geschehen.

Es ist charakteristisch, daß Paulus hier χάρις, nicht das mit jüdischen Gedanken übereinstimmende ἔλεος verwendet. Dem ganzen Zusammenhang nach ist es notwendig, diese Verse auf eine wirkliche Tat Gottes⁴, nicht auf ein göttliches Urteil zu beziehen. Und

¹) Vgl. zu dem jetzt folgenden Wetter, a. A. S. 18 ff. u. a.

²) Oder vielleicht außer dem (Gebiete des) Gesetzes.

³) Die beste Übersetzung wäre vielleicht 'Heil'.

⁴) Vgl. Holzm ann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,² Tübingen und Leipzig 1912, S. 135 f. Zahn, 3. St.: Die Gabe kann keine andere sein als das Ergebnis des δικαιωθῆναι, die Gerechtigkeit. Beachte auch S. 23 u. Anm. 4.

χάρις hat, das haben wir oben gesehen, in den gleichzeitigen kaiserlichen Inschriften die Bedeutung von einer positiven, realen Gabe. χάρις drückt ein positives Gefühl von Liebe, Wohlwollen aus, das sich in einer wirklichen Tat Gottes, in einer Handlung äußert; ἔλεος bezeichnet nur das 'Übersehen' der menschlichen Schwachheiten und ist durch und durch nur psychologisch orientiert (vgl. OGIS 376, 17ff.). Es ist ein Akt der königlichen Gnade Gottes, daß er uns in diesen Stand der Gerechtigkeit versetzt¹.

Und doch können wir mit größter Wahrscheinlichkeit sagen: Paulus hätte nie diese Gedanken so ausdrücken können, wäre er nicht von der jüdischen Problemstellung abhängig. Dies δικαίωσις u. B. schwankt zwischen Gerechterklärung und Rechtmachung, jenes mehr dem formalistisch-jüdischen, dieses mehr dem christlich-paulinischen Gedankentreise angehörend. Und was ist es wohl anders, was Paulus in diesem Teile des Römerbriefes sagen will, als das, daß der Mensch nichts zu seinem Heile tun kann, sondern daß Gott alles tut? Der Mensch darf nicht 'arbeiten' (Röm. 4, 4), er hat eigentlich nur 'nicht zu arbeiten', damit er κατὰ χάριν

Aber wie selten dies richtig aufgefaßt worden ist, zeigen die meisten protestantischen Exegeten. Wie man immer die Gnade im Verhältnis zur Sünde zu orientieren sucht, zeigt z. B. E. Heine, Synonymist des neutestamentlichen Griechisch, Leipzig 1898, S. 82; wenn er den Unterschied zwischen χάρις und ἔλεος zeigen will, geschieht es mit Bengels Worten: χάρις tollit culpam, ἔλεος miseriam. — Cremer: ἔλεος ist nur geeignet, das göttliche Verhalten gegenüber den Bedürfnissen des menschlichen Elends zu bezeichnen, nicht aber gegenüber der Sünde; eben gerade diese Seite (das Verhältnis der Gnade zur Sünde) darf nicht übersehen werden; darin erst verwirklicht sich völlig die Freiheit der Gnade, die freiwillige Geneigtheit, welche in ἔλεος nicht liegt; οἰκτιρμός ist das im Herzen wohnende Mitleidsgefühl; ἔλεος das Mitleid, wie es sich in der Tat äußert. — Trench: a. N. S. 159ff.: the favour grace and goodness of God to man . . . being now not merely the German 'Gunst' or 'Huld', to which the word had corresponded hitherto, but the 'Gnade' as well . . . χάρις has thus reference to the sins of men . . . Gods free gift in their forgiveness, ἔλεος has special and immediate regard to the misery, which is the consequence of these sins . . . χάρις is intended to men, as they are guilty, ἔλεος as they are miserable . . . In the Divine mind the ἔλεος precedes the χάρις . . . but in the order of manifestation . . . the grace must go before the mercy.

¹) Jälicher. S. N. L.).

behandelt¹, sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet werde. Hier also, in der Polemik, kommt die formalistisch-jüdische Betrachtungsweise zum Vorschein. Dies ist schon früher geschehen, wo Paulus sich über den, von Gottes Gerechtigkeit her betrachtet, notwendigen Sühnetod Christi ausspricht².

Der Gedanke der Gerechtmachung aber bleibt überwiegend; *δικαιοῦσθαι* bedeutet bei Paulus dasselbe wie *καταλαμβάνειν δικαιοσύνην*, Gerechtigkeit erlangen, ein Gerechter werden; wo Gott *ὁ δικαίων* genannt wird, wird damit nur gesagt, daß Gott dem sündigen Menschen zu solcher Stellung verhelfe³.

Diesen Gedanken drückt Paulus auch in Röm. 6, 15 ff. aus, obgleich er hier auf die ethischen Folgen der Errettung hinweisen will. Die ganze Ausführung⁴ klingt in B. 23 aus: Tod ist der Sold, den die Sünde zahlt, Gottes Gnadengabe (*χάρισμα*) aber ist ewiges Leben in unserm Herrn Jesus Christus. Der Mensch lebt unter der Sünde und erhält als Sold den Tod; als paralleles Glied würden wir unbedingt erwarten, daß der gerechte Mensch als Sold das ewige Leben erhalte. Hier aber biegt Paulus die Konstruktion um: das ewige Leben ist eine freie Gabe Gottes. Tertullian übersetzt *χάρισμα* mit *donativum*, was die Geldsummen bedeutet, welche die Kaiser am Neujahrstage oder an ihrem Geburtstag den Soldaten spendeten⁵, aber auch wenn diese Übersetzung zu speziell wäre, zeigt sie doch gut, wie *χάρισμα* die Bedeutung von einer freien, souveränen Gabe oder Tat Gottes hat. Der Christ hat alles, was er hat, von Gott her.

Können wir also hier keine Verweisung auf die sündenvergebende Güte Gottes in *χάρις* finden, so dürfte dieselbe Beobachtung auch Röm. 11, 5, 6 ff. zu machen sein. Hat der erste Teil des Römer:

1) Für *κατὰ χάριν* vgl. B. G. II. 388, I 24; 1085, II 4; 1135, 16; Philo, de his verb. res. Noe (M. II 400, 5). Die Bedeutung gleitet hier ins Psychologische über: der Gegensatz zu *κατὰ χ.* ist *κατὰ ὀφειλήματα*; die jüdische Betrachtungsweise wird durch das Verbum (*λογίζεται εἰς*) noch stärker pointiert.

2) Vgl. Wetter, a. M. S. 161—173.

3) Vgl. Wetter, a. M. S. 99 ff.

4) Th. Zahn in seinen Kommentaren zum Gal. und zum Röm. (S. 204 ff., bes. S. 207), und Wetter, a. M. S. 161 ff.

5) Vgl. Denny (Ex. Gr. T.) 4. St.; Zahn nimmt diese Bedeutung ohne weiteres auf.

briefes die paulinischen Heilsgedanken mehr allgemein dargestellt, so behandeln die Kap. 9—11 ein mehr konkretes Problem, die Stellung Israels zum Evangelium. Wie dort das höchste Prinzip die souveräne Gnade Gottes war, so auch hier. Schon am Anfang weist Paulus auf sie hin, wenn er in wahrhaft religiösem Pathos fragt: „O Mensch, wer bist du, der du Gott zur Verantwortung ziehen willst! Sagt etwa ein Gefäß zum Handwerker: Warum hast du mich so gemacht? Hat nicht der Töpfer Vollmacht über seinen Ton, aus demselben Teig hier ein kostbares Prunkgerät, dort gemeine Schleudermware zu verfertigen?“ Das ist die einzige Lösung des Problems, die gegeben werden kann¹.

„Aber“, fragt er 11, 1ff., „hat Gott denn Israel, sein Volk, als ganzes verworfen?“ Nein, meint Paulus, und aus den Worten des Orakels sucht er die unerschütterliche Antwort Gottes zu finden. Und „Gott hat gesagt: ich habe mir 7000 Mann übrig behalten, die ihre Kniee nicht vor dem Schandgötzen gebeugt haben. Nun, geradeso hat sich auch jetzt Gott etwas übrig behalten durch Gnadenwahl“. Wie immer können wir eigentlich nur aus der 'Deutung' des Apostels sein Schriftzitat verstehen. Paulus geht hier von der ersten Person κατέλιπον ἐμαντῶ aus. „Wir würden schwerlich aus der Elias-Stelle eine Verherrlichung der Gnade heraus hören“, bemerkt Jülicher², und das ist richtig, wenn wir mit 'Gnade' in erster Hand eine Gesinnung Gottes meinen, seine Güte gegen die Menschen. Aber Paulus meint das hier nicht. Der LXX-Text hat 3 Reg. 19, 18 καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ usw., für Paulus wird dies zu κατέλιπον ἐμαντῶ. Ihm liegt hier nicht daran, Gottes Barmherzigkeit, seine Güte hervorzuheben (dann hätte der LXX-Text eigentlich besser gepaßt), sondern daran, seine souveräne Willkür, seine alles erdrückende Allmacht darzustellen.

Und das geht mit noch größerer Wahrscheinlichkeit aus dem

1) Paulus verwendet hier σκεὴ ἐλέους als Gegensatz zu den σκεὴ ὀργῆς. Zwar ist die Wortwahl hier durch das alttestamentliche Zitat beeinflusst, aber vielleicht noch mehr dadurch, daß das Wort ihm zu der Sphäre der Vergeltungs- vorstellung gehört; und dann schleicht sich leicht die jüdische Terminologie ein, — daß keine sachliche Differenz vorliegt, vgl. S. 35 Anm. 2.

2) S. N. E.

Folgenden hervor. „Ist es aus Gnade, so ist es nicht aus Werken, sonst bleibt ja Gnade nicht mehr Gnade. Wie steht es also? Was Israel erstrebt, das hat es nicht erreicht, die Auserwählten aber haben es erreicht. Die übrigen sind verstoßt worden“. Wie Paulus Gnade und Werke versteht, schließt ein Heilsprinzip das andere schlecht hin aus¹. Es gibt in der Welt nur zwei Möglichkeiten: entweder gehört der Mensch der Welt an, arbeitet selbst auf sein Heil, tut Werke, aber das Ende von all diesen kann doch nur der Tod sein; oder der Mensch ist aus der Verbannung entrückt, auserwählt, berufen, und zwar ohne daß er selbst etwas dazu getan hat. Einen Kompromiß zwischen diesen beiden gibt es nicht. Wenn der Mensch selber daran arbeitet, ἐξ ἔργων, dann bleibt die χάρις nicht mehr Gottes souveräne Willkür, die Berufung nicht mehr ein Akt der göttlichen Gnade, sondern dann ist der Erretter Gott und der Mensch selber, dann ist es aber nicht mehr χάρις.

Der Sinn scheint mir also nicht der zu sein, daß Gott Gnade statt Recht hat gelten lassen; ἐξ ἔργων bedeutet nicht, daß Gott den Menschen nach seinen Werken für gerecht erklärt, sondern es bedeutet den pharisäischen Heilsweg: der Mensch selber erwirbt die Gerechtigkeit, das Leben. Dafür zeugt auch die Fortsetzung: was Israel erstrebt (sic), das hat es nicht erreicht, die Auserwählten (sic) aber haben es erreicht. Es ist also hier von der 'Gnade' Gottes in demselben Sinne die Rede, den wir so oft in den kaiserlichen Inschriften haben konstatieren können: ein souveränes Handeln des Herrschers mit seinen Untertanen.

Macht schon die vorliegende Gegenüberstellung es wahrscheinlich, daß wir es nicht mit einer gnädigen Gesinnung Gottes in erster Hand zu tun haben, so wird das bekräftigt durch die Weise, in der Paulus seinen Gedankengang fortsetzt: die übrigen sind verstoßt worden. Wenn Gottes χάρις seine 'Gnade', Güte bedeutet, warum sind nicht alle errettet worden? Aber Paulus hat in diesem Teil des Römerbriefs, wie fast immer, alle derartigen subjektiven psychologischen Gedanken außer acht gelassen. Das Heil ist ein Akt souveräner Willkür Gottes, nach deren Ursache der Mensch nicht fragen darf.

¹) Züllicher (S. R. Z.).

Damit stimmt es auch überein, wenn wir Gal. 3 davon hören, daß die Berufung ein Akt göttlicher Gnade ist, oder daß es die Gnade ist, die die Christen beruft, die sie aus der Welt der Sünde und des Todes hinausreißt; das *διά* ist hier charakteristisch verwendet 'as denoting mediate and not original authorship'¹ (vgl. 1. Kor. 8, 6; Matth. 1, 22; Hebr. 2, 10). *χάρις* ist als eine Hypothese Gottes gebraucht, sie wird von Gott als das Mittel der Berufung verwendet; die Hypostasierung ist also ziemlich weit getrieben.

Die Verwendung wäre analog mit der in kaiserlichen Inschriften; wie Antiochus Epiphanes von den *ἔργα χάριτος ἰδίας* OGIS 383, 9 redet, so redet Paulus hier von der Gnade Gottes. Und auch darin stimmt er mit ihnen überein, daß das Hauptgewicht nicht auf die psychologische Gesinnung gelegt wird, sondern auf die Gnade als eine gnädige Tat Gottes (vgl. 3. B. auch Ign. Smyrn. 12, 1 ἀμείβεται αὐτὸν ἡ χάρις κατὰ πάντα, wo die psychologische Bedeutung der Güte Gottes hypostasiert ist. Doch ist hier, wie so oft, der formelhafte Charakter der Verwendung des Wortes nicht zu verneinen).

Das, wodurch Gott dieses Große hervorgebracht hat, ist das Kreuz. Christi Tod ist der sichtbare Ausdruck von Gottes *χάρις* gegen die Menschen, oder besser gesagt ist Gottes *χάρις* (Gal. 2, 21). Wer davon ergriffen ist, der Christ, ist damit von Gott gerecht gemacht, er ist ein ganz neuer Mensch geworden. Wer dagegen selber (*διὰ νόμον, ἐξ ἔργων*), durch eigene Werke die Gerechtigkeit zu erlangen strebt, der hat Christus 'ohne Erfolg' sterben lassen, es ist für ihn, als ob Christi Kreuz nicht in der Welt wäre, er hat sich von der 'Gnade Gottes' freiwillig getrennt (Gal. 2, 21)².

In hauptsächlich dieser Bedeutung (von freier Gabe) finden wir auch *χάρισμα* bei Paulus verwendet. Röm. 11, 29 sagt er: „Sind doch Gottes Gnadengaben (*χαρίσματα*) und seine Berufung unwiderruflich“. Bei Philo haben wir *χάρις* oft in eben

¹) Vgl. Moulton, A grammar of New Testament Greek, I Prolegomena³, Edinburgh 1908, S. 106.

²) Zahn, 3. St. Die in der Selbstaufopferung Christi den Glaubenden dargebotene Gnade Gottes, was richtig ist, wenn ich unter Gnade das Heil verstehe, — für eine andere Möglichkeit vgl. unten S. 73 ff.; 104.

dieser Bedeutung, aber im Plural *χάριτες*. Es ist, als ob Paulus den Plural von *χάρις* vermeiden wollte. Das ließe sich leicht erklären. Für Paulus gibt es jetzt, in der Zeit des neuen Bundes, eigentlich nur eine große Gnadenhandlung Gottes, die Errettung der Menschen in Christus; von mehreren solchen zu reden, hieße das Wort profanieren.

Die *χαρίσματα* bestehen wohl in den von Paulus 9, 4 aufgezählten Privilegien des alten Gottesvolkes. Gott hat durch diese Gnadengeschenke gezeigt, daß er aus Israel etwas Großes machen will, und daher ist es die feste Überzeugung des Apostels, daß Israel errettet werden wird. Hängt doch das Heil nicht von Menschen, sondern von Gott ab¹.

In derselben Weise verwendet Paulus das Verbum *χαρίζομαι*, und zwar den Inschriften, die von den Geschenken der Kaiser reden, ganz entsprechend. Zwar ist Gal. 3, 18 wohl kaum so zu deuten, denn der Gedanke an Gottes Güte, Gnade (der wohl hier durch die Auslassung des Acc.-Obj. der nächstliegende wäre), würde hier den Zusammenhang stören (vgl. unten S. 133 ff.). Formal könnten wir zu einer solchen Konstruktion eine Reihe guter Parallelen anführen. Sehr nahe steht ihr z. B., insofern als ein Acc.-Obj. nicht genannt wird, Justin Dial. 103, 4, wo es heißt, daß Pilatus, um sich gegen Herodes gnädig zu erweisen, Jesus gebunden zu ihm sandte (*ὃς καὶ Πιλάτος χαρίζομενος δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν ἐπεμψε*). Vgl. Ep. Diss. I, 28, 7; II, 23, 47; IV, 6, 31; Inschr. Priene 47, 6. Eine andere Parallele wäre: . . . *ὡς οὐδεὶς εὐχρίσ* || [*κεται* | (3. 26) *ὁ βασιλεὺς Δημήτριος ἐχαρίσατο Φιλωνίδει, ἐφ' ᾧ | συνδιατρίψει αὐτοῦ κα[ὶ συ[σ]χολάσει*² (D). Auch hier haben wir die Konstruktion ohne Akf.-Obj. und die Bedeutung

¹) Auch 2. Kor. I, 11 hat der Apostel *χάρισμα* so verwendet, hier um eine gnädige Tat Gottes gegen ihn selbst (wohl seine Rettung aus einer schweren Gefahr) auszudrücken: er betrachtet sie als ein gnädiges Geschenk seines Gottes. — Diese Deutung haben die meisten Exegeten, Boussset, Liehmann u. a. — Dagegen ist Bachmann, (Zahn) sicher auf falschem Wege: die aus der göttlichen *χάρις* gewährte und zu gewährende immer wiederkehrende Rettung.

²) W. Erönert, Der Epikureer Philonides, Berl. Ak. Sitzungsbb. 1900, Teil 2, S. 953.

von ἐχαρίσατο ist wahrscheinlich: „er erzeugte sich gnädig“; vgl. OGIS 329, 30; 751, 12.

Aber wir hören an anderen Stellen bei Paulus, daß das ganze Heil von Gott 'geschenkt' worden ist, z. B. Röm. 8, 32; auch 1. Kor. 2, 12 ist wohl¹ von dem Heilsschatz die Rede, der dem Menschen geschenkt worden ist. Das Verbum χαρίζεσθαι begegnet uns oft in den Inschriften, um Schenkungen des Kaisers oder vornehmer Herren zu bezeichnen, z. B. B. Alt. Sig. Ber. 1900, I, S. 29 die Ancyranische Inschrift des Julius Severus, Z. 20 (= C. I. G. 4033, 4034) (D); B. C. H. XX, 124 (Hermes 1900 (35), S. 538), Z. 19 u. 37 (D), Hermes 1897 (32), S. 510, Z. 19 (D), Ramsay, C. B. 296 u. 297 u. a. Eph. Inschr. 76, vgl. auch 77—80, 82. Wie diese mächtigen Herrscher einer Stadt oder einem Volke Geld, Ausschmückungen, Ziegel usw. geschenkt haben, so denkt sich auch Paulus, daß das Heil ein freies Geschenk Gottes sei, das der Mensch nur zu empfangen hat (vgl. Tr. I, 10, 1; V, 2, 3 u. a.)².

Überall hier hat wohl Paulus die 'hellenische' Vorstellung der Gnade, und zwar in Analogie mit der Gnade der Kaiser gedacht. Unmöglich ist es nicht, daß er diesen Ausdruck eben von den In-

¹ J. Weiß (Meyer) meint, daß wir hier eschatologischen Sinn haben, und dann wäre diese Bedeutung sicher; vgl. jedoch auch unten S. 133 ff.

² χαρίζομαι wird im N. T. auch gebraucht, um die Sündenvergebung, den Erlass einer Schuld zu bezeichnen Kol. 2, 13; 3, 13 (Eph. 4, 32) 2. Kor. 2, 7; 10; 12, 13. Vgl. bes. in diesem techn. Sinne Lc. 7, 42. Dafür liefert P. Sig. ein deutliches Beispiel aus einem offiziellen Dokument 33, 10. Gegenstand der Beurkundung ist hier das Anerkenntnis des Empfangs einer Summe, welche die Mutter des Τιδορτίων laut einer Bankδιαγραφή vom 26. Januar 189 schuldete... Die Schuld ist teils bar bezahlt, teils von dem Gläubiger erlassen: (Z. 9) ... ὡς κατὰ μέρος ἔσχεν διὰ χιρὸς καὶ μεθ' ὡς ἐχ[α]ρίσθη[ν]. (M.). —

Für die Verwendung von χαρίζομαι Act. 3, 14 ἡτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν (und Philem. 22) bietet P. Flor. 61, 59 (A D 86/88) eine ausgezeichnete Parallele: ἀξιος μὲν ἦς μαστιγωθῆναι, διὰ σεαυτοῦ [κ]ατασχών ἀνθρώπων εὐσχήμονα καὶ γυν[αῖ]κας· χαρίζομαι δέ σε τοῖς ὅχλοις καὶ φιλανθρώποις [ὅτ]ερ[ο]ς σοι ἔσομαι· διὰ τοσ[σ]ερτάκοντα ἐτών ἐπιφέ[ρε]ις ἐπίτοτα[μ]α· τὸ ἡμισ[ύ] σοι τοῦ χρόνου χαρίζομαι. —

Eigentümlich genug wird das Wort wie für 'freigeben' so auch für 'zur Strafe ausliefern' verwendet (Act. 25, 11; 16). Damit stimmt die schon von alten Lexikographen gemachte Beobachtung: χάρις· ἡ ἡδονὴ καὶ ἡ δωρεὰ καὶ ἡ ἀντίχαρις.

schriften hergenommen hat, vielleicht sogar wahrscheinlich. Denn vom Judentum her, das haben wir gesehen, hat er das Wort nicht, kaum einmal den Gedanken. Dagegen ist die Analogie mit den Inschriften einleuchtend. Paulus denkt zwar hier nicht ganz unjüdisch. Aber statt von der Zukunft, vom Gericht, geht er im Röm. immer von der Gegenwart aus; er sieht die Sklaverei der Menschheit und schildert sie in düsteren Farben. Aber er kennt auch die Erlösung, die ihm in Christus widerfahren ist, und zwar $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$. Gott ist als der souveräne Herrscher gedacht, der nach Willkür mit seinen Untertanen handeln kann; aber Paulus sieht dies immer im Gegensatz zu 'menschlichen Werken'. Gottes Gnade und die Werke der Menschen, Gott und Mensch, heißen die einander entgegengesetzten Prinzipien. Vielleicht eben durch seine Polemik gegen die Juden ist er dazu gedrängt worden, das Problem so scharf zu formulieren (obgleich er doch nicht auf die jüdischen Fragen eine Antwort bringt). Und noch mehr, die persönlichen Gedanken, mit denen er von Gott spricht, reden doch Töne, die mit der innersten religiösen Gedankenwelt des Apostels, mit seiner Persönlichkeitsmystik harmonieren: der lebendige, gewaltige Gott hat (in Christus) für uns gewirkt, durch seine Gnade(ntat) hat er uns errettet. In dieser Hinsicht ist Paulus ein Erbe der großen israelitischen Propheten: wie sie sieht er in der Gegenwart das Wirken des lebendigen Gottes, wenn er auch nur eine Tat kennt, die Tat Gottes in Christus. Ebenso wenig wie die alttestamentlichen Propheten hat er dabei Raum für psychologische Gedanken. Er redet nur von Gott, der in Gnade (= souverän) mit der Menschheit handelt, aber damit ist es auch genug: es schweige der Mensch; es handle Gott!

In der Zeit nach Paulus ist dies anders geworden, vielleicht durch äußere Einflüsse, wahrscheinlich aber durch alte Gedanken, die sich in die paulinische Sprache kleideten. Denn in der sog. deuteropaulinischen Literatur können wir, was $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ angeht, dieselbe Beobachtung machen, wie mit vielen andern paulinischen Ausdrücken: das Wort bleibt, die Bedeutung aber ändert sich. Man hat es nicht vermocht, den gewaltigen Gedanken von

dem sichtbaren göttlichen Handeln mit der Menschheit aufrecht zu halten; der Blick wird wieder, wie im Judentum, auf den Einzelnen und seine Sünden gerichtet. So muß sich denn mit innerer Notwendigkeit die Bedeutung von χάρις verschieben. Es muß das göttliche Übersehen der Sünden des Menschen oder seine erbarmende Güte, durch die er den schwachen Menschen hilft usw., zum Ausdruck bringen. Das Wort wird psychologisiert¹.

Auch bei Paulus tritt diese Erscheinung ein vereinzelt Mal auf: in der Wendung von Christi χάρις 2. Kor. 8, 9. Sie wird durch den Zusammenhang ohne Rest klar. Der ganze Abschnitt ist vom Worte χάρις durchwoben, Paulus spielt sozusagen hier mit dem Worte, das er in den verschiedensten Bedeutungen verwendet. Es ist ferner zu beobachten, daß Christus als ein nachahmenswertes Beispiel angeführt wird: wie er χάρις gegen die Menschen gezeigt hat, so sollen auch die Korinther gütig und barmherzig gegen die Armen in Jerusalem sein.

Der psychologische Gedanke wird ausführlich in Eph. 2, 4—9 behandelt: 'Gott aber, reich an Erbarmen, hat mit der großen Liebe, die er an uns wandte, auch uns, die wir tot waren in den Sünden, lebendig gemacht mit Christus — aus Gnade seid ihr gerettet — und hat uns mit erweckt und mit eingesetzt im Himmel in Christo Jesu, um in den kommenden Weltzeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade kundzutun in seiner Güte gegen uns in Christo Jesu. Ja aus Gnade seid ihr gerettet², durch Glauben; nicht euer (Werk), Gottes Gabe ist es!' Der Verf. kann sich kaum genug tun, den großen Gedanken von Gottes Gnade

¹) Schon Eitius, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen 1900, S. 36ff. hat dies teilweise gesehen: man begnügt sich gewöhnlich damit, seine Gnadenlehre in der ihm eigentümlichen Form der Rechtfertigung zum Ausdruck zu bringen . . . In Wahrheit ist es vielmehr der Gottesgedanke . . . der selbst in seiner Eigenart ein Korrelat, eine Parallele zur Rechtfertigungslehre bildet. — Aber die Konsequenzen zieht E. gar nicht.

²) Vgl. Eit. 3, 7, Pol. ad Phil. 1, 3 cit; White (Ex. Gr. T.): is an expression in theological language of the simpler κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς; doch glaube ich, daß hier eine andere Bedeutung ebenfогut ist, wozu man unten S. 122ff. vergleiche.

und Liebe zu verkünden¹. Er bringt auch eine große Anzahl von synonymen Worten bei: ἔλεος, ἀγάπη, χάρις, χρηστότης, δῶρον wollen alle das eine ausdrücken, daß Gott aus reiner Gnade, aus reiner Güte uns das Heil geschenkt hat, uns auferweckt und in den Himmel versetzt hat. Eigentümlich ist das Futurum B. 7. M. C. ist es aus dem Zusammenstoß zweier inkongruenter Gedankenreihen zu erklären: die eine ist die, daß Gott sich uns schon gnädig gezeigt hat, die andere, daß er beim kommenden Gericht seine Gnade (als Gesinnung?, vgl. das ἐν χρηστότητι, oder als Gabe gedacht?)² offenbaren wird.

Die Hauptgedanken sind paulinisch, und vielleicht ist es nur der Überschwang der Sprache, der den Eindruck des epigonischen hervorruft. Auch der Gedanke an Gottes Güte kommt bei Paulus vor, wenn er auch nicht mit χάρις ausgedrückt wird. Aber Paulus blickt doch nicht auf die psychologischen Eigenschaften Gottes, sondern auf sein souveränes Handeln mit den Menschen; jenes muß ihm immer Nebensache bleiben. Am meisten verdächtig ist, daß wir hier die der Epigonienliteratur so charakteristische Vermischung zwei verschiedener Vorstellungen haben; daß dies auch einem Paulus begegnen könnte, ist natürlich nicht unmöglich. Das Gefühl läßt sich doch kaum unterdrücken, daß der Abschnitt nach paulinischem Vorbilde — vgl. auch das parenthetische χάριτι ἔστε σεσωσμένοι — geformt ist.

¹) Dieser Zug ist überhaupt der späteren christlichen Generation charakteristisch, wie sie auch schon im Judentum (vgl. oben S. 7ff.) stark hervortritt. Vgl. Justin Dial. 55, 3: κατὰ χάριν τῆς πολυπλαχνίας αὐτοῦ, Dial. 32, 2 u. a.

²) Vgl. Abbott, The Epistle to the Ephesians, Edinburgh 1897 (Int. Cr. Com.): Gods free gift. The word is used just as in royal letters the words 'by our special grace and mere motion'. Vgl. auch Westcott, St. Pauls Epistle to the Ephesians, London 1906, 3. St. — Dibelius (Lietzmann) deutet alles auf die 'zukünftige Teilnahme der Christen an Christi himmlischer δόξα und Regiment', Lücken (S. N. L.) sucht beide zu vereinen: 'In den zukünftigen Zeitaltern', nämlich in der Zeit, die durch die Wiederkunft Christi eingeleitet werden wird, soll erst recht offenbar werden, welch einen überschwenglichen Reichtum von Gnade Gott in der Gegenwart den Christen erwiesen hat. Ewald (Zahn) so auch: um (als vorhanden gewesen) aufzuweisen dermaleinst den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade (es wird sich in der Zukunft zeigen, wie groß Gottes Gnade gegen uns gewesen ist, 'die das Heil begründende χάρις'). — Aber alle diese Schwierigkeiten der Ergeeten zeigen nur, wie vage und vieldeutig der Ausdruck ist.

Tit. 3, 4ff. bietet uns ein gutes Beispiel dafür, wie stark die Pastoralbriefe sich oft dem Stil des Kaiserkultus und der Kaiserinschriften annähern. *ὅτε δὲ ἡ χορηγοῦτος καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη*¹ τοῦ σωτῆρος² ἡμῶν θεοῦ könnten fast aus einer kaiserlichen Inschrift genommen sein. Wir haben also hier eine persönliche Auffassung von Gott (oder vielleicht Jesus) in Analogie mit dem Gedanken des Kaiserkultus. Es liegt daher am nächsten, *χάρις* in B. 7 (der auch in diesem Kreise heimisch ist), so zu deuten, ohne daß es jedoch ganz zweifellos wäre. Wir sind ja mit B. 5 schon auf Bahnen gelenkt, auf denen *χάρις* besser anders zu fassen ist (vgl. unten). Das Wahrscheinlichste bleibt doch, daß wir *χάρις* hier als Huld des Kaisers zu deuten haben, aber nur um des 4. Verses willen. Dann steht *χάρις* hier als Hypostase, und diese Bedeutung würde gewisser, wenn wir die Phrase als aus Röm. 3, 24 stammend ansehen. Die schon erstarrte Verbindung hindert nicht, daß die ursprünglich paulinische Formel jetzt mit neuem Inhalt erfüllt worden ist. Aber angesichts der eigentümlichen Vermischung von Jüdischem und Hellenistischem, die den Pastoralbriefen eigen ist, scheint es mir kaum möglich, ein endgültiges Urteil zu fällen.

Dieser Gedanke an Gottes Gnade (= Barmherzigkeit) scheint auch im Hebr. lebendig zu sein. Hebr. 4, 16 heißt es, daß wir 'mit Zuversicht zum Thron der Gnade'³ hintreten wollen, um

¹) Der Gedanke an die Epiphanie der Götter war den Menschen der Kaiserzeit ganz heimisch; die Inschriften sprechen sehr oft von einer Epiphanie der Artemis (Syll.² 256, 5; 257, 7; 10; vgl. 802, 26 u. a.). Die Bedeutung war ursprünglich die einer plötzlichen Offenbarung der Gottheit; so hören wir von einer *ἐπιφάνεια δαιμόνων* OIGS 383, 85; 50 (adj.), und wenn ein Gott sich oft den Menschen offenbart, kann er *ἐπιφανεστάτη καὶ μεγίστη θεά* genannt werden (OIGS 441, 55). Vgl. Diodor I. 25, 4; OIGS 233, 35; 331, 52 (plur. Zeus).

Dieses Prädikat wurde dann den Kaisern gegeben: sie sind auf die Erde herniedergestiegene Götter; vgl. monumentum Rosettanum (OIGS 90, 5) von Ptolemäus V θεοῦ Ἐπιφανοῦς (557, 4 von Tiberius, Syll.² 347, 6 von Gaius, usw.). Vgl. Dittenbergers Anm. zu 90, 5.

²) Vgl. 4. B. Syll.² 418, 105 und Wendland, a. Art. in 3. f. nt. W. 1904.

³) Damit ist wohl gemeint, daß der Mensch Gnade findet, vgl. B. 16b; so auch Deligsch, A commentary on the Epistle to the Hebrews, I Edin

Barmherzigkeit (ἐλεος) zu erlangen und Gnade (χάρις) zu finden zu rechtzeitiger Hilfe'. Die paulinische Meinung ist nunmehr verschoben. Jetzt ist nicht mehr davon die Rede, daß Gott uns in Christus sein Heil zusagt, der Gedanke ist an den Sünden der Menschen orientiert¹; χάρις und ἐλεος werden bald synonym gebraucht. Wir würden dann eine Analogie zu dem Bußruf des Hirten haben².

Aber es gibt noch eine andere Möglichkeit diese Worte zu deuten, nämlich die, daß den Christen der Zutritt zu einem in diesem Sinne 'gnädigen' Gott offen steht, daß sie mehrmals also zu diesem Throne der Gnade herantreten und Barmherzigkeit und Gnade erlangen können. Dann würden wir der Bedeutung von χάρις sehr nahe kommen, die Bernhard Weiß³ hier zu finden meint. Grace not as the source of salvation but as the advantage of the New Testament institution of salvation, which the good pleasure and the grace of God have bestowed

burgh 1878: from which grace proceeds; Windisch (Liegmann) vergleicht Philo, de exsecr. 154 τὸν ἐλεον βωμὸν. Vgl. Jes. 16, 5; Ps. 88, 15; so auch Dods (Ex. Gr. T.) und B. Weiß (Meyer); kaum richtig ist dagegen die Verweisung von Westcott, 3. St., auf Mt. 19, 28; 25, 31; vgl. 1. Reg. 2, 8; Jes. 22, 23 u. a. θεός δόξης; Ps. 93, 20 θεός ἀνομίας u. a. Prov. 11, 16; 12, 23 u. a.; vgl. B. G. U. 19, I. 21; O I G S 669, 29.

¹) Wicliffe, The Epistle to the Hebrews (Westm. Com.) London 1910, S. 32: there is a contrast between 'mercy' (to be schewn in forgiveness) for the past, and 'grace' (to help) for the future, womit dann εἰς εὖ. βοηθεῖαν verbunden wird (alles nach Westcott); auch zwischen 'find' und 'receive' findet er einen Unterschied. — Diese Distinktionen sind wohl zu scharf; die beiden Glieder wären wohl eher parallel zu nehmen und εἰς εὖ. usw. auf beide zu beziehen. Aber dann kann nicht gemeint sein, daß die Hilfe rechtzeitig kommt, wenn sie vor Sünde bewahrt (Windisch); ist dies der Gedanke, dann muß χάρις eine ganz andere Bedeutung gegeben werden (vgl. unten).

²) Dods (Ex. Gr. T.) verweist hier auf Philo, der 'encourages men to draw near to God by representing 'the mercifull and gentle, and compassionate nature of Him who is invoked, who would always rather have mercy them punishment', De Exsecr. 9 und mit Recht führt er auch die Anmerkung von Theophylact: δύο γὰρ θεοὶ εἶναι ὁ μὲν νῦν χάριτος . . . ὁ δὲ τῆς δευτέρας παρανομίας θεός οὐ χάριτος ἀλλὰ κρίσεως. Es ist der auch in Hermas vorkommende Gedanke, der hier zu uns reden würde; vgl. Harnack Lehrbuch, I. S. 190 und Anm.

³) In Bibl. Theologie § 124a.

again on the covenant people, beginning therewith the realization of the Messianic salvation. Vielleicht stimmt auch diese letzte mehr moralistische Betrachtungsweise mit dem ganzen Ton des Briefes überein. Aber auch in diesem Falle ist *χάρις* mit *ἔλεος* synonym. Wir hätten dann hier einen Gedanken, der auch den rabbinischen Lehrern vertraut ist und den sie gern ausgesprochen haben¹.

Hier ist wohl auch der rechte Platz, Hebr. 2, 9 zu behandeln. Denn die Lesart *χαρις τοῦ θεοῦ*, so verlockend sie auch in gewisser Hinsicht ist, kann doch schwerlich für die ursprüngliche gehalten werden. Teils ist die handschriftliche Bezeugung für *χάρις* zu sicher — in α A B C D E K L P und den meisten der ältesten Übersetzungen bezeugt — teils muß sie auch als die schwierigere gelten. Trotzdem hat B. Weiß (Meyer) es gewagt, die Lesart *χαρις τοῦ θεοῦ* zu adoptieren; er findet darin eine Verweisung auf Mc. 15, 34. Außer der äußeren Bezeugung gibt er folgenden Grund an. 'Die Lesart *χάριτι θεοῦ* ist aber auch exegetisch unhaltbar. Denn abgesehen davon, daß die *χάρις θεοῦ* nicht wie bei Paulus das Heilsprinzip und somit die Ursache der Erlösung ist, sondern die durch die Erlösung wiedergewonnene Gotteshuld (vgl. Einl. § 2. 4, S. 14) könnte dieselbe wohl die Ursache sein, daß er in den Tod dahingegeben wurde; aber unmöglich kann die persönliche Erfahrung des Todes seitens Christi (das *γεύσθαι θαν.*) Wirkung göttlicher Gnade sein . . . daß er kraft göttlicher Gnadenabsicht litt, steht eben nicht da.'

Wie wir sehen sind es hauptsächlich exegetische Schwierigkeiten, die für B. Weiß ausschlaggebend sind. Aber auch in der von ihm adoptierten Lesart wäre der darin liegende Gedanke sehr eigentümlich ausgedrückt².

Auch die Lesart *χάριτι* hat verschiedene Erklärungen hervorgerufen. So hat A. B. Bruce³ eifrig die Ansicht vertreten,

¹) Vgl. Montefiore, a. Art. S. 201. Windisch (Liezmann) findet hier beides: die Aufforderung ist als Befehlungsmahnung wie als Anleitung für die ständigen Räte des täglichen Lebens verständlich; er vgl. Clem. ad Jac. 3.

²) Vgl. Fr. Deligisch, a. A. S. 114.

³) The Epistle to the Hebrews, Edinburgh 1899, S. 84, vgl. auch S. 86 ff.

'that Jesus by the favour of God to Him tasted death for men, that His death, by being a death for others, was transmuted from a humiliation into a glory.' Er verweist hier auf eine Reihe nach seiner Anschauung paralleler Gedanken (Phil. 1, 29; 1. Pt. 4, 14; 2. Pt. 1, 17).

Andere Exegeten verstehen χάρις als 'Gnade' gegen die Menschen. Schon Chrysostomus erklärt es als διὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡ εἰς ἡμᾶς ταῦτα πέπονθεν. So auch Dods¹ u. a.

Ich glaube nun, daß diese Kontroverse gegenstandslos ist; sie zeigt, daß man sich nicht in die Denkweise der antiken Leser hineinversetzt hat. Ihnen war es ein geläufiger Gedanke, daß, was dem Einen geschah, allen geschehen war (vgl. Röm. 5, 12 ff.). Besonders ist an die so gewöhnlichen Vorstellungen der Mystergemeinden zu erinnern, so namentlich, wenn der Altarpriester den Gläubigen zuruft: θαρρεῖτε μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένον. ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία (Firm. Mat. De errore prof. rel. 22.) Man vergleiche die ganze sich anschließende Ausführung Hebr. 2, 10 ff., besonders den Ausdruck ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας.

Auch hier wäre also die Bedeutung von 'Güte', die durch die Erlösung sich deutlich aussprechende Gesinnung Gottes festzustellen².

Diese 'psychologisierende' Seite des nachpaulinischen Christentums dürfte recht charakteristisch sein³. Denn die jüdischen Einflüsse in der ältesten Kirche waren sicher in den Hauptgedanken, wie oft sie auch in hellenistische Tracht gekleidet sind, die vorherr-

¹) Ex. Gr. T.: 'by Gods grace' to men, not directly to Jesus; vgl. Westcott, The Epistle to the Hebrews, London 1899, 1. St.

²) Vgl. richtig H. v. Soden (Holzmann)³ 1899 S. 29 und Windisch (Liegmann). — Damit hängt auch zusammen, daß wir jetzt öfter von ἔλεος hören. Ec. 1 fünfmal, in nachpaulinischer Literatur nicht selten, und zwar typisch 1. B. Eph. 2, 4; 2. Tim. 1, 16, 18; 1. Pt. 1, 3; Jd. 21; bei Paulus Röm. 9, 23 (cit.), 11, 31; 15, 9; Gl. 6, 16. Paulus verwendet das Wort mit χάρις synonym, um Gottes Gnadenhandlung, also 'ein dynamisches' Attribut zu bezeichnen; vgl. 1 B. auch Röm. 9, 15 ff.; 11, 30 ff.; 1. Kor. 7, 25; 2. Kor. 4, 1 u. a. und prägt also das Wort gewissermaßen um.

³) Vgl. H. Weinel, Biblische Theologie des N. T. Tübingen 1911, S. 392; vgl. auch B. Weiß, N. T. Theologie, § 108b, Anm. 4, bes. für die Pastoralbriefe, und Titius, Die vulgäre Anschauung von der Seligkeit im Urchristentum, Tübingen 1900, S. 18 f.

schenden. Der Moralismus und der Vergeltungsgedanke, die sind doch zuletzt das Entscheidende, wodurch das Los des Menschen bestimmt wird. Daraus konnte nur die Hervorhebung der essentiellen Attribute Gottes folgen. —

So können wir denn eine gewisse Entwicklung der Vorstellung von χάρις in den frühchristlichen Schriften verfolgen. Χάρις ist die 'Gnade' Gottes gegen die Menschen, analog der, welche diese von ihren Kaisern erhoffen und ersehen. Was der Kaiser den Untertanen bedeutete, können wir ahnen, wenn wir die Häufung der göttlichen Attribute auf den Inschriften lesen und uns der ungeheuren Macht dieser Despoten erinnern. Oft haben wir nun finden können, wie diese Inschriften in überschwenglichen Worten die 'Gnade' dieser Herrscher gepriesen haben; und damit sind ihre huldvollen Taten, ihre gnädigen Handlungen gemeint. In Analogie damit redet auch Paulus von Gottes Gnade. Er versteht unter χάρις die große göttliche Tat, die Gott mit Christi Kreuz vollzogen hat, wodurch er alle, die an Christus glauben, in eine neue Welt versetzt, sie aus Sünde, Gesetz und Zorn herausgerissen hat.

Dem Geiste der Zeit nach ist diese göttliche Gnade indessen von Gott losgelöst und als eine selbstwirkende Hypostase gedacht. Dieses Phänomen ist an sich orientalisch, indem 'Gnade' als eine Kraft gedacht wird; das ist nicht mehr die nüchterne, persönliche Betrachtungsweise, die dem echten Hellenen so charakteristisch war. Diese Personifizierung ist in der Kaiserzeit mit einer großen Menge ursprünglich abstrakter Begriffe geschehen. Aber der Grund, auf dem die Hypostasierung erwächst, ist doch hellenisch.

Eine starke Verschiebung ins Psychologische haben wir bei den Schriftstellern konstatieren können, die von jüdischen Gedanken beeinflusst worden sind. 'Gnade' wird dann mit ἔλεος synonym und an der Sünde, die als Schuld gedacht wird, oder am Elend der Menschheit, aus dem Gott sie in seiner unaussprechlichen Güte errettet hat, orientiert. Die frische, stark aktive Religion des Heidenapostels — wohl eine Erbschaft der Propheten — hat dadurch ein anderes Gepräge bekommen. Gnade ist aus einem dynamischen ein essentielles Attribut geworden.

II.

Die 'hellenistische' (orientalische) Gnadenvorstellung.

A. Gnade als objektive, äußere Erscheinung.

1. Kraft, Hypothese.

In dem Römerbrief, wenigstens in den ersten Kapiteln des Briefes, ringt der Apostel um die Lösung des Problems: wie ist es möglich, daß der sündige Mensch das Heil erlangt? Im Grunde fragt er damit nicht nach der Erlösung des Einzelnen. Für ihn führen die großen Probleme Weltereignisse, Weltgeschichte herauf. Der Einzelne ist nur der Teil eines unendlich Größeren, und was kümmern sich die weltgeschichtlichen Kämpfe um den Einzelnen? In dem großen Drama, das sich in der Welt abspielt oder eigentlich schon abgespielt hat, muß doch der Einzelne auf der einen oder auf der anderen Seite sich befinden.

Es gab eine Zeit, in der alle Menschen dem eisernen Gesetze der Sünde, der Strafe, des Verderbens unterworfen waren; Röm. 5, 12 wird diese Geschichte der Menschheit geschildert. Die Sünde ist der alles beherrschende Faktor, aus ihr kann man mit 'logischer' Konsequenz die folgende Entwicklung erklären (Röm. 5, 12—14).

Man hat gegen diese Darstellung der paulinischen Gedanken angemerkt, daß sie moderne Vorstellungen in Paulus hineinlegt¹; wer aber die ernste Auseinandersetzung des Apostels Röm. 5, 12 liest, kann m. E. nicht zweifeln. Paulus denkt eben so konkret, so realistisch. Auch ist er darin nicht ein einsamer Seher;

¹) Torp in *Teologisk Tidskrift*, 1912, Heft 3.; vgl. auch *Jew. Enc.* Art. Saul of Tarsus, S. 163 ff.

seiner ganzen Zeit war diese mechanische Beobachtungsweise eigentümlich¹.

Aber war bisher die Welt der Sünde und der Verbannung unterworfen, so ist es jetzt anders geworden. Gegen die alte, unbestritten herrschende Macht ist jetzt eine größere aufgetreten. Begann die frühere Kette mit Sünde, mit *παράπτωμα*, so die neue mit *χάρισμα*. Diese Vergleichung will Paulus R. 15 bringen. Und doch, das fließt sogleich ihm in die Feder und verdunkelt zum Teil den Ausdruck, die neue Reihe, diese, die mit *χάρις* beginnt, ihr leitendes Prinzip ist viel mächtiger als das der alten; sonst hätte die neue überhaupt nie aufkommen können, sonst wäre die ganze Welt immerfort der Sünde und der Verbannung unterworfen.

'Wenn dort durch den Fall des Einen die Unzähligen dem Tode erlegen sind, so hat sich die Gnade Gottes und das Gnadengeschenk des einen Menschen Jesus Christus über die Vielen verschwenderisch reich ergossen. Und nicht wie da, wo der Eine durch seine Sünde den Anlaß gab, verfährt die Gabe. Denn dort wurde die eine Sünde der Anlaß zu Verdammnis, hier aber führt die Gnade, obgleich sie viele Fehltritte vorfindet, zur Rechtfertigung. Und wenn durch jenen Einen der Tod zur Herrschaft gelangt ist, so müssen erst recht die, welche überreichliche Gnade und das Geschenk der Gerechtigkeit empfangen, ihre Königsherrschaft im Leben führen durch den Einen, Jesus Christus.'

In wenigen knappen Worten hat Paulus seine ganze religiöse Weltanschauung mit diesen Sätzen zum Ausdruck gebracht. Der schroffe Dualismus des religiösen Genies hebt sich deutlich hervor. Es streiten in der Welt miteinander zwei feindliche 'Prinzipien', Sünde und Gnade, Vergeltung und Gnade. Und doch, wie ähnlich auch diese beiden, wenigstens der Form nach, einander sind, so verschieden sind sie, wenn wir die Kraft, mit der sie wirken, vergleichen. Das ist nicht anders zu erwarten. Denn die Kette Sünde—Vergeltung hebt mit dem Menschen an, mit seiner Sünde, die als unausweichliche Folge Vergeltung, Tod und Verdammung

¹) Wetter, a. A., S. 82 ff. u. a. Für den Unterschied zwischen antiker und moderner Psyche vgl. E. R. Glover, *The conflict of religions in the early roman empire*, London 1909, S. 100, 153, 231 u. a.

mit sich führt, die andere mit Gott, mit seiner χάρις; dort Mensch, hier Gott. Und daß Gott weit mehr als der Mensch vermag, ist dem religiösen Menschen selbstverständlich.

Das Prinzip, das Paulus hier als Gegensatz zu der Sünde aufstellt, nennt er B. 15 ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ. In dieser ganzen Darstellung haben wir es nie mit einer Gesinnung Gottes oder des Menschen zu tun¹; für Paulus spielt sich alles viel ernster, viel gewaltiger ab. Dafür spricht schon der Zusammenhang. Schon das Verbum paßt besser mit einer mehr realen, konkreten Bedeutung zusammen; auch das folgende ἡ δωρεὰ usw. spricht dafür; denn darin können wir doch nicht eine Gesinnung Gottes sehen, sondern etwas, was den Christen zuteil wird, eine wirkliche, konkrete 'Gabe'. Dann erweist sich also χάρις mit χάρισμα als synonym.

Der Parallelismus wird bezeichnenderweise nicht durchgeführt. Es wird die Aufmerksamkeit auf die Kraft der beiden streitenden 'Weltkräfte' gerichtet: Stark und furchtbar ist die Macht der Sünde und des Todes, noch stärker die der Gnade.² Gewöhnlich deutet man das πολλῶ μᾶλλον als 'um wie vieles gewisser'³; aber diese Deutung beachtet nicht die mechanische, ich wollte fast sagen physische Betrachtungsweise der ganzen Ausführung hier; m. E. will es

¹) Zahn, z. St. Anm. spricht von der gnädigen Gesinnung des einen Menschen Jesus Christus . . . die dieses Geschenk vermittelt hat. Zahn scheint also wie fast alle Exegeten ἐν χάριτι als 'gnädige Gesinnung' deuten zu wollen, und zwar obgleich es 'nichts anderes als eine attributive Näherbestimmung zu ἡ δωρεὰ sein kann!' So spricht er auch überall von 'Geschenk' o. ä., und auch seine folgende Ausführung zeigt, daß er stets an eine göttliche Gabe oder Kraft denkt; oder was könnte sonst die Gabe dieser gnädigen Gesinnung sein? Die Sünden?

²) Dies ist ganz charakteristisch für den Paulus' religiösen Heroismus. Philo z. B. zieht aus dem Vorhandensein der Sünde eben den entgegengesetzten Schluß de mund. op. 168: ὡν δὲ (seit der Ankunft der Sünde) αἱ ἀέναιοι πηγαὶ τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων ἐπεσχέθησαν, ὅτε ἤρξατο κακία τὰς ἀρετὰς παρενέμειναι, ἵνα μὴ ὡς ἀναξίους χορηγῶσιν.

³) Zahn, z. St.: 'die überwiegende Sicherheit' u. a. Sanday and Headlam (Int. Cr. Com.): what we know of the character of God as displayed in Christ makes us more certain of the good result than of the evil.

nur das ἐπερίσσευσεν noch weiter verstärken, die unüberwindbare Kraft der Gnade hervorheben, und so das οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα B. 15a verteidigen.

Wie die Sünde und der Tod hier als selbständige, reale Kräfte, als Hypostasen auftreten, so auch die göttliche Gnade. Die drei Ausdrücke χάρισμα, χάρις τοῦ θεοῦ und δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ geben alle sachlich derselben Vorstellung Ausdruck. χάρις τοῦ θεοῦ bedeutet für Paulus eine Gnade, die von Gott ausgeht, und dasselbe bedeutet der Genetiv: Jesu Christi. (ἡ δωρεὰ) ἐν χάριτι will nur näher erklären, worin die Gabe besteht; so auch die Konstruktion mit τῇ (dieses fehlt in einigen Minuskeln), wie die Einführung von ἀνθρώπος¹.

Die Verschiebung des Gedankens ist für Paulus sehr charakteristisch. Im Anfang schildert er die zwei großen Zeitalter der Welt, und zwar sucht er beide mit logischer Konsequenz aus ihren Prinzipien herzuleiten. Für die Zeit der Sünde wird dies auch ganz durchgeführt. Aber sobald Paulus von der Zeit der Gnade spricht, verläßt er die strenge Logik. Zwar stellt er anfänglich die 'Gnade' als die andere Hypostase dar, aber sein persönlicher Gottesbegriff muß sich jetzt einen Ausdruck suchen: er beginnt von einer den Christen geschenkten Gabe zu reden, einer Gabe, die viel reichlicher ist als die ganze Macht der Sünde.

Die ganze Ausführung hier scheint mir dafür zu sprechen, daß wir es nicht mit einer Anwendung von χάρις zu tun haben, der dem hypostasierten Gebrauch in den Inschriften parallel wäre, sondern mit einer Bedeutung von Macht, Kraft, welche orientalisches, nicht hellenisches ist. Wir fühlen χάρις nicht persönlich, nüchtern, sondern es ist hier etwas Mystisches, Reales, was 'erlebt' werden muß.

Vielleicht muß ich meine Ansicht ein wenig näher entwickeln. Der Hellenist (wie auch wir moderne Menschen) versteht unter 'Gnade'

¹) Lietzmann, z. St. meint daher, daß ἀνθρώπου nur in Gedanken an Adam hinzugefügt worden sei; vgl. Denney (Ex. Gr. T.): God's χάρις is showned in the gift of his son, Christ's in His undertaken in obedience to the Father of the painful work of our salvation, also die psychologische Bedeutung, was hier unmöglich ist.

einen Akt, wodurch der 'gnädige' Mensch einem anderen eine Wohltat erfahren läßt, und auch wenn diese 'Gnade' hypostasiert wird, handelt es sich doch fortwährend um irgendeine Beziehung von Person zu Person, die doch rein äußerlich ist. Das Innere des Menschen wird dadurch nicht verändert.

Der Orientale meint mit 'Gnade' etwas ganz anderes. Es ist eine mystische Kraft, die sich des Menschen bemächtigt, ihn in Beschlag nimmt und dadurch vollständig umschafft. Wenn Paulus nun hier von χάρις redet, meint er damit etwas Ähnliches: eine Kraft oder wie man es nennen will, die den Christen geschenkt worden ist, oder die mit ihnen wirkt, eine Kraft, die durch Christi Tod erschaffen oder in Wirksamkeit gesetzt worden ist.

Zwar kann man sagen, daß diese Energie den Menschen geschenkt wird — und das ist dem Hellenisten bei jeder Kraft etwas Selbstverständliches — aber doch bedeutet χάρις nicht Gunst, nicht Gnade, nicht eine Tat, sondern etwas Dynamisches. Wollte ich es durch den Begriff 'Gabe' zu verstehen suchen, bin ich der Möglichkeit beraubt, seinen Sinn zu fassen. Denn damit kommt ein reflektierter, nüchterner Gesichtspunkt herein, der dem Mystiker fremd ist; sucht er doch immer die Dinge eben durch ihre Unbegreiflichkeit zu begreifen. Es ist derselbe Unterschied, den ein alter Denker in der Antike zwischen αἰσθησις und γνῶσις konstatiert hat (Corp. Herm. X. 9): γνῶσις δὲ αἰσθησεως πολὺ διαφέρει αἰσθησις μὲν γὰρ γίνεται τοῦ επικρατοῦντος, γνῶσις δὲ ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ ὁῶρον τοῦ θεοῦ.

Die Zweifel, welche diese Deutung vielleicht wachruft, werden durch die Fortsetzung des angeführten Verses bald behoben. B. 16 wird χάρισμα (wie χάρις) durch δώρημα ersetzt, ohne sachlichen Unterschied. Auch hier wird die Parallelisierung durch die Hervorhebung der überlegenen Kraft und Größe der Gnade gestört. Auch B. 17 bringt eine Vernachlässigung der konsequenten Vergleichen; in 17a ist ὁ θάνατος Subj., und wir hätten folglich in 17b ἡ ζωὴ als solches erwarten können. Statt dessen werden 'die Christen' eingeführt, und zwar als die Empfänger der überreichlichen Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit; ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης bedeutet, daß sie gerecht gemacht werden¹, also

¹) Vgl. Wetter, a. A. S. 166 ff.

eine wirkliche, reale Gabe, nicht nur eine Freisprechung, nicht nur ein Erlassen der Sünde¹. Das ist mit χάρις weit mehr der Fall. Die Christen bekommen von Gott diese Ausstattung; ohne sie gibt es kein wirkliches Christentum; die aber damit ausgestattet sind, sind Könige im Reiche des Lebens, sind aus dem Bereich des Todes und Verderbens in das messianische Reich, in das 'Leben' versetzt.

In dies Schema der Weltentwicklung nun kann Paulus alles einfügen; zumal das Gesetz paßt hinein. Aber war das Gesetz ihm früher der Inbegriff des Göttlichen, wird es hier dem Widergöttlichen zugeteilt. Warum? Weil Paulus hier von Sünde und Vergeltung redet. So oft er zu diesem Gedanken zurückkehrt, steht für ihn das Gesetz unlösbar mit der Sünde in Zusammenhang: wo nicht Gesetz, da keine Sünde, wo Gesetz ist, da treibt es die Sünde hervor. So auch hier.

Und doch hat Gott alles in seinen Dienst genommen. 'Wo die Sünde so angewachsen war, ist die Gnade noch reicher geworden: denn wie die Sünde geherrscht hat im Tode, so sollte die Gnade zur Herrschaft gelangen durch Gerechtigkeit, zum ewigen Leben, durch Jesus Christus unsern Herrn.' Daß die oben erwähnten Ausdrücke synonym sind, wird hier noch einmal bestätigt; hier ist es die χάρις, die als absoluter Gegensatz zur Sünde verwendet wird, und die hypostasiierte Verwendung als selbstwirkende Kraft tritt gleichfalls wieder auf. Auch hier wird gesagt, daß sie

¹) Sanday and Headlam (Int. Cr. Com.): Every term here points to that gift of righteousness here described as something objective and external to the man himself, not wrought within him but coming to him, imputed not infused. It has its source in the overflow of God's free favor. Daß die χάρις wie die Rechtfertigung etwas dem Menschen Äußeres sei, soll nicht bestritten werden; aber mir scheint auch die psychologische Deutung: die Rechtfertigungserklärung infolge von Gottes überfließender Gnade, nicht das Richtige zu treffen. Schon das Verbum λαμβάνειν paßt nur zu einer realen, wirklichen Gabe, nicht zu einer Gesinnung Gottes. Vgl. auch den positiven Ausdruck ὑπακοή B. 19; ebenso auch B. 18 δικαίωμα. — Zahn, 1. St.: 'die in der Person und Geschichte Christi erschienene und als ein Geschenk Gottes sich darstellende Gnade'. S. 280. 'Sie empfangen durch Christus schon in der Gegenwart ihres Erdenlebens den Reichtum der Gnade Gottes und der Gabe der Gerechtigkeit. — Zahn selbst kommt also in seiner Erklärung überall auf diese Bedeutung hinaus.

ihre Anhänger zum ewigen Leben führt. Und als Mittel wird die *δικαιοσύνη* genannt, die durchgreifende religiöse Neuschaffung, die Paulus bei jedem Christen voraussetzt (vgl. B. 17 ἡ δώρεα τῆς δικαιοσύνης).

Wir können hier beobachten, wie wenig formelhaft ausgeprägt die paulinische Sprache ist. Für dieselbe Vorstellung wechseln die Ausdrücke mehrmals: *χάρισμα*, *χάρις*, *δώρημα*, *δώρεα τῆς χάριτος* usw. wollen alle demselben religiösen Gedanken einen Ausdruck verleihen, wenn auch das Ganze charakteristischerweise zwischen Hypostase und Gottesgabe schwankt¹. Die Gedanken sind wenige, aber werden oft von neuem aufgenommen.

Wer von dem hellenischen Gnadengedanken ausgegangen ist, muß sogleich einen großen Unterschied herausfühlen. Wir sind jetzt auf einem ganz anderen Boden, wo andere Vorstellungen und Gedanken wachsen, wo man alles Geschehen in anderer Weise erklärt: es ist die hellenistische Gedankenwelt. Nun ist zwar wahr, daß die Hypostasierung der kaiserlichen Gnade — an sich schon eine Orientalisierung — ein Schritt in dieser Richtung ist: dadurch wird ja auch sie in die Sphäre der Kräfte und Mächte hinein-gezogen, die wir hier finden werden. So ist auch diese Beobachtung ein Ausdruck der allgemeinen Orientalisierung hellenischer Ideen, die ein Kennzeichen der Kaiserzeit ist. Aber sie ist nur eine Analogie, gewiß nicht eine Genealogie, die diesen Sprachgebrauch des Paulus erklären könnte.

Diese beiden Bedeutungen von Gnade lassen sich z. B. an dem Wort *γνῶσις* gut dartun. Die alte hellenische Bedeutung war 'Erkenntnis', in theoretischem, philosophischem Sinne. In diesem Sinne könnte man sagen, daß das Wort die Blüte des hellenischen Geistes repräsentiere. Aber wie anders finden wir es in der hellenistischen religiösen Sprache verwendet! Es bezeichnet jetzt die unmittelbare religiöse Gewißheit, das religiöse Erlebnis des Menschen, etwas was dem reflektierenden Verstand unerreichbar ist. Es ist das Ziel, das die Mythen der vielen religiösen Genossenschaften jener Zeit erstreben; vom Osten her kommend, hat diese Frömmigkeit die nüchterne römische Welt erobert. Und die grie-

¹) Synonymität zwischen *δώρον* und *χάρις* schon im klassischen Griechisch; vgl. Näpfe mit der Inschrift '*χάρις, δώρον*' oben S. 17, Anm. 1.

chische Sprache, die diese Frömmigkeit sich zu eigen machte, hat sie umgeformt und verwandelt.

Die Ursachen beginnt man immer klarer zu sehen. Es sind der religiöse Skeptizismus und die 'Aufklärung', der gewaltige Druck des Sternenkultus und der Fatumvorstellung, die den Boden so gut vorbereitet haben. Nur in der Mystik, in den tiefen Bewegungen des Herzens konnte man seine Rettung suchen.

Ein Glied dieser Religiosität ist *χάρις*. Auch sie ist von dieser neuen religiösen Bewegung erobert worden; die hellenische Bedeutung war, wie wir gesehen haben, ganz nüchtern und handgreiflich. Jetzt aber wird dies anders. 'Gnade' führt uns mit einmal in die mystisch-religiösen, dynamischen Vorstellungen der Zeit ein, wir sind auf den orientalischen (hellenistischen) Boden versetzt worden.

Auch wenn wir nicht in der glücklichen Lage wären, diese Bedeutung von anders her unzweifelhaft beweisen zu können, müssen wir sie hier postulieren. Und zwar liegt uns die hypostasierte Verwendung vor, wo 'Gnade' als eine kosmische Kraft, die in der Welt wirkt, gedacht ist; aber der Ton des mystischen Sinnes bleibt.

Diese Bedeutung findet sich zum Teil auch bei Philo. Zwar haben wir schon oben konstatieren können, daß er die hellenische kennt und benutzt, aber auch die von Kraft, Ausrüstung scheint ihm vertraut zu sein. So hören wir de migr. Abr. 183, daß Gott die bloße Güte sei . . . *χάριτας δὲ γεννώσα, αἷς τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγονσα ἀνέφηνεν*, fromm sind die, die alles göttlichen Kräfte zuschreiben, post. Caini 42 (*χάρισι ταῖς θεαῖς ἐπιγοράφοιτες*). La grace est souvent la puissance bienfaisante elle-même; la divinité populaire est assimilée a une puissance de la divinité suprême, suivant une méthode habituelle aux Stoiciens (*Χάρις* und *Δίκη* sind die abstrakten Götter der stoischen Mythologie).

Aber nicht nur in der Natur sind die göttlichen Charitinnen wirksam, sondern auch im Innern des Menschen, als Kräfte oder Tugenden, die ihm eingepflanzt, 'eingeregnet' sind, post. Caini 32, qu. deus sit. im. 155. Die *λόγοι* sind göttliche *χάριτες*, post.

Caini 143 ff.; die *χάριτες* sind Gottes jungfräuliche Töchter (quest. in Ex. II 61, de mut. nom. 53) sie sind die drei Tugenden, die Gott den Menschen geschenkt (*χαρίζεσθαι*) hat oder die sich selber den Menschen geschenkt haben, de Abr. 54; ἡ τοῦ ὄντος ἀγαθότης ἐστὶ πρεσβυτάτη τῶν (θεοῦ δυνάμεων, τῶν) χαρίτων (qu. deus sit im. 108)¹. Vgl. de conf. ling. 171, de Moses II 5.

Ohne diese göttliche Hilfe würde die menschliche Natur nie etwas Gutes fassen können (de mund. op. 23), ohne sie der Fromme nie das Gute erreichen können (leg. alleg. II. 32): καὶ ἔμπαινον ἐννοιάν τινος λαμβάνων αἰσχροῦ, ποτίμοις ἐννοίαις ἀπερρουπάμην ἐκείνο, θεοῦ τῇ ἑαυτοῦ χάριτι γλυκὺ νᾶμα ἀντὶ ἀλμυροῦ ἐπεισχέαντος τῇ ψυχῇ (auch die Bedeutung von Kraft ist hier möglich) vgl. de mut. nom. 221, 141; qu. deus sit im. 5. Noch deutlicher ist de plant. 93: unter dem Geschaffenen gibt es nichts Vollkommenes, ἐπ' αὐτῷ δ' ἔσθ' ὅτι χάριτι τοῦ αἰτίου προφαίνεσθαι, καρπὸς δὲ τὸ τὰς τοῦ θεοῦ διαίωνίζειν χάριτας καὶ ὁμβρούσας ἀπαύστως μηδέποτε λήγειν; vgl. auch quest. in Gen. IV, S. 102, de cong. erud. gratia 38, qu. deus sit im. 155; 116 (zu beachten): . . . mit allem Eifer den Gefallen deines Schöpfers zu gewinnen; wenn du es aber nicht kannst, weil dich die Größe der Forderung überwältigt, so gehe strafs zu den Kräften Gottes und bitte sie, bis sie dich in das Land derer versetzen, die ihnen wohlgefallen (leg. alleg. II. 86, de proem. et poen. 117).

So sagt Philo denn auch oft, daß der Mensch der Gnade nicht würdig ist, und ebenso oft, daß sie nur dem Frommen zukommt (vgl. leg. alleg. III. 14); ein für Philo wohl typisches Ineinanderschießen der beiden Gedanken zeigt qu. deus sit im. 104—110; vgl. auch de Sampson (S. 550 f.). Wir finden also schon hier das Schwanke zwischen Gnade und Selbstwirken, das später in der katholischen Kirche eine so große Rolle spielt².

Es ergibt sich also, daß 'Gnade' hier die Bedeutung von Kraft, Ausstattung haben muß. Wir haben sie schon mehrmals in verschiedenen Zusammenhängen festgestellt. 'Gnade' muß schon bei

¹) Vgl. auch de mund. op. 23, de ebriet. 107, de profug. 141, de plant.

89 u. a.

²) Vgl. Bréhier, a. U. S. 278, Windisch, a. U. S. 17 ff.

Philo die orientalische Bedeutung haben, hier aber in Plur. und Sing.: *χάριτες, ἀρεταί, λόγοι, δυνάμεις* usw. sind bei ihm synonyme oder wenigstens verwandte Begriffe. Und in dieser seiner Auffassung vom Heil stimmt er z. B. mit den hermetischen Schriften, ja überhaupt mit den hellenistisch-orientalischen Vorstellungen davon ganz überein¹. Dadurch ist es auch sehr schwierig, ja unmöglich, zwischen den mehr objektiven selbständigen Kräften und der mehr subjektiven Ausstattung des Menschen zu scheiden, der antiken Psychologie fließen sie ineinander. —

Aber zurück zu Paulus. Im Anfang von R. 6 im Röm. beantwortet der Apostel einen Einwand, der ihm allem Anschein nach oft ins Gesicht geschleudert wurde; er kehrt vielmals in seinen Briefen wieder. Man könnte aus seinen Worten (5, 20) schließen, daß wir nur in der Sünde zu verbleiben haben, damit sich die Gnade vervielfältige. Für Paulus muß ein solcher Einwurf unverständlich sein, weil er hier überall nicht psychologisch-ethisch (wie seine Gegner?), sondern physisch-konkret, religiös (vgl. E. 37 u. ö.) denkt und folgert. Sind wir einmal dem Gebiete der Sünde entrückt, sind wir von ihr gestorben, dann haben wir ja nichts mehr mit ihr zu tun. Statt der Sünde ist jetzt *χάρις, δικαιοσύνη, ζωή* das Lebenselement, in dem wir wandeln, dessen Luft wir atmen. Der Apostel sieht alles absolut; das eine widerspricht dem anderen. Der Christ kann nicht sündigen. Die Tatsache, daß im wirklichen Leben des Christen die Sünde sichtbar hervortritt, vermag diesen seinen Glauben nicht zu erschüttern² (vgl. Röm. 6, 14).

Paulus kann an diese neue Wirklichkeit so fest glauben, weil es ihm nicht der Mensch ist, der etwas Neues vorbringt, sondern Gott. So oft wir den Blick auf den Menschen richten, ist nichts wie es sein soll. Paulus aber blickt auf Gott, und daher zweifelt er nie. —

Wie hoch er diese Wirksamkeit der göttlichen Gnade in dem Christen schätzt, sagt er viele Male, 1. Kor. 15, 9 mit Worten, die in einfacher Hoheit kaum überboten werden können. 'Ich bin

¹) Vgl. Windisch, a. U. S. 89ff., Reitzenstein oft in seinen oft zitierten Arbeiten. Vgl. besonders charakteristisch ein hermetisches Fragment, Stobaios, Ecl. W. p. 273ff.

²) Vgl. Wetter, a. U. S. 180ff. u. a. oft.

der geringste unter den Aposteln, unwert des Apostelnamens, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Aber durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade, die mit mir handelt ist nicht vergeblich gewesen, sondern viel mehr als sie alle habe ich gearbeitet, — nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir!

Er identifiziert sein schwaches Ich mit Gottes Kraft. Er ist von Gott in Beschlag genommen, es ist eigentlich nicht mehr er, sondern Gott, der hier wirkt¹. Aber dies ist ihm nicht Demut, nicht eine 'Dämpfung des hohen Selbstgefühls'², sondern gerade der Gegenteil. Wie konkret und realistisch denkt sich Paulus diese Wirksamkeit der göttlichen χάρις! Daß χάρις in dieser Bemerkung nicht eine Gesinnung, nicht Gnade sein kann, geht aus dem Zusammenhang hervor, er denkt sie als eine konkrete, objektive, von Gott ausgehende Kraft, die sich des Menschen bemächtigt und in und mit ihm handelt (beachte ἡ χάρις σὺν ἐμοί). Nicht ich, sondern Gottes Gnade handelt mit mir. Und daher kann die Leistung eines Menschen so großartig sein, so wirklich übermenschlich.

Deutlich und mit der ihm eigenen religiösen Auffassung spricht der Apostel diesen Gedanken 2. Kor. aus. Er kommt bald am Anfang des Briefes auf das Amt des Apostels zu sprechen. Das Große, das Mächtige in diesem Amte ist, daß Gott es ist, der durch die Menschen handelt, nicht sie selber. In mannigfachen Variationen führt der Apostel diesen Gedanken von Kap. 3 an aus. Sehr

¹) οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί ist nur eine andere Formulierung von ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμέ, B. 10. — Robertson and Plummer (Int. Cr. Com.): 'there were two who laboured, two cooperators, grace with himself' übersehen, daß in dem hellenistischen Griechisch der Artikel bei den nachfolgenden Attributen oft nicht zugesetzt wird; vgl. Moulton, A Grammar of New Testament Greek³, I, Prolegomena, Edinburgh 1908, S. 83f. So auch Bachmann (Zahn) S. 438, Anm. 1 (cf. 10, 18; 2. Kor. 9, 13; 1. Thess. 4, 16). Calvin hat das Richtige getroffen, auch wenn die Lesart ἡ σὺν ἐμοί nicht die richtige ist. Joh. Weiß (Meyer) schreibt ganz richtig: 'Die Gnade Gottes mit mir darf nicht als ein auf Spitzen gestellter Ausdruck für den 'concursum' göttlicher Gnade und menschlichen Willens gefaßt werden; Paulus will der Gnade alles Verdienst zuschreiben.' — Die Konstruktion ἡ χ. ἡ εἰς ἐμέ bedeutet an sich nicht, daß χάρις diese hellenistische Stellung hat; sie findet sich z. B. Inschr. Priene Nr. 112, 18 τῆς μὲν εἰς ἕνα χάριτος und 113, 14 ἡ εἰς τὴν πόλιν χάρις, hier also als Wohltat gegen ...

²) Bouffet (S. N. L.).

scharf und prägnant wird die Formulierung 4, 7: Wir haben aber diesen Schatz in tönernen Gefäßen, damit die überschwengliche Kraft, die (aus uns heraus wirkt) Gottes sei, nicht aus uns. Die tönernen Gefäße sind, das ist klar, die leibliche Hülle der Evangelisten. Aber mit dem Schatz kann 'das Evangelium und seine $\delta\acute{o}\xi\alpha$ '¹ wohl nicht gemeint sein, wenigstens nicht, wenn man $\delta\acute{o}\xi\alpha$ in dem gewöhnlichen Sinne versteht. Nur dann wäre dies der Fall, wenn $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ² nicht nur eine blasse Hoheitsbezeichnung, sondern eine konkrete Bezeichnung für göttliche Kraft sein soll; dann fällt es aber mit der Umschreibung von Bouffet, (die er nicht begründet) sachlich zusammen: eine überschwengliche Kraft geistiger, persönlicher, weltumschaffender Energie³. Denn was Paulus hier meint, ist nicht das Evangelium als Botschaft, sondern als werbende Macht, es ist die Macht Gottes, die in ihm und durch ihn in der Welt wirkt. So, aber auch nur so kann man dem Zusammenhang des Abschnitts gerecht werden.

Nur so wird es auch verständlich, wie Paulus B. 7 plötzlich und ohne Vorbereitung von 'der Kraft' reden kann; er hat eigentlich schon von R. 3 an von diesem Wirken Gottes, von der Kraft in ihm geredet. Aber am meisten verständlich wird mit dieser Deutung B. 7. Ebenso wie er später zu demselben Gedankengang zurückkehrt (12, 7 ff.), verkündet Paulus hier einerseits das große Wirken Gottes durch die Apostel, andererseits die Nichtigkeit dieser Letzteren. Er zeigt, wie Gott in seiner Allmacht auch mit den gebrechlichsten Werkzeugen, ja gerade weil sie so gebrechlich sind, die größten Taten ausführt. So hat er selbst die größten Widerwärtigkeiten gelitten, ja er 'trägt immerdar den Tod Jesu an seinem Leibe umher', *ὥτα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν*. Noch schärfer wird der Kontrast 4, 11 formuliert. B. 13 nennt er diese Kraft *πνεῦμα τῆς πίστεως* (nur so kann das plötzliche Auftreten von *πνεῦμα* verständlich werden); nur weil er sie in sich hat⁴, 'redet' er, verkündigt er das Evangelium.

So haben wir denn hier noch einen neuen Ausdruck für diese

¹) Wie Liehmann, 3. St.

²) Vgl. unten S. 132.

³) S. R. L.; für diese Bedeutung von $\delta\acute{o}\xi\alpha$ vgl. unten S. 132.

⁴) So Bachmann (Zahn); Bouffet (S. R. L.) kehrt die Wirklichkeit um.

göttliche Macht, die bei der Verbreitung des Evangeliums wirkt; hier wie oft nennt Paulus sie χάρις. Niemand kann hier mit psychologisierenden Versuchen das richtige Verständnis erschweren¹. Diese 'Gnade' Gottes wirkt eigentlich die Proselyten für das Christentum. Um der Leser willen sind die Träger des Evangeliums so gering, so schwach, damit sie aus dem überwältigenden Erfolg dieser schwachen Menschen das Wirken des allmächtigen, souveränen Gottes sehen mögen, und dieser Gott sie dadurch zwingt, ihm ihren Dank zu bringen und dadurch zu seiner Verherrlichung beizutragen. —

Auch in einem anderen Zusammenhang bringt Paulus dieselben Gedanken zum Ausdruck; wenn er im 2. Kor. sich mit seinen Gegnern vergleicht, sich ihnen gegenüber rühmt, so kommt er auch auf das Hohe zu sprechen, das in seinen Gesichten und Offenbarungen lag. Aber auch hier ist nicht er es, sondern 'Gottes Gnade mit ihm'. Mitunter ist er fast versucht, dies zu vergessen. Aber 'damit ich mich der Fülle der Gesichte nicht überhebe, ward mir ein Dorn ins Fleisch gegeben, ein Satans-Engel, der mich mit Fäusten schlage, daß ich mich nicht überhebe. Deswegen habe ich dreimal den Herrn gebeten, er solle von mir ablassen. Und er hat mir geantwortet: Laß dir an meiner Gnade genügen; denn die Kraft vollendet sich in Schwachheit'.

Auch hier wird hervorgehoben, daß Gott es ist, der mit den Menschen wirkt, nicht der Mensch selbst. Wenn Paulus sich schwach, ja vielleicht von Gott gestraft, verworfen fühlt, dann hat er zu seinem Gott um Befreiung von der 'Strafe', von seiner Schwachheit gerufen. Gott aber hat ihm geantwortet: Laß dir an meiner

¹) Allan Menzies, The second Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians, London 1912, meint hier 'the divine grace of the Apostle's deliverance' zu finden. Diese Auslegung führt ihn zu der Behauptung, daß der Vers hier nicht am richtigen Platze sei. Das zeigt nur, wie wenig Menzies es vermag, den Gedankenbahnen des Heidenapostels zu folgen. — Vgl. Bachmann (Zahn): 'χάρις nicht die in der Rettung des Apostels aus Lebensgefahr, sondern die in der Ausbreitung des Heils durch das Evangelium und seine Prediger sich betätigende Gnade... Bemerkenswert ist, wie die Gnade hier gleichsam in Ablösung von Gott, objektiviert und personifiziert, als ein Gott dienstbares, aber mit ihren Wirkungen Gott gleichsam selbständig gegenüber tretendes Prinzip betrachtet wird'.

Gnade genügen. Laß dir damit genügen, daß meine Kraft, meine göttliche Energie in dir wirkt. So müssen wir auch hier χάρις fassen; sonst würde der folgende Satz sich allzu schlecht anschließen: Denn diese Kraft zeigt erst in Schwachheit ihre ganze Großartigkeit. ἡ χάρις von B. 9a wird also durch ἡ δύναμις aufgenommen, nur um einen mehr prägnanten Gegensatz zu ἀσθενεία deutlich zu markieren¹. Um dessentwillen nämlich, fährt Paulus fort, rühmt er sich am liebsten seiner Schwächen; denn wenn er schwach ist, ist er stark².

Was uns hier paradox erscheint, ist ihm konkrete Wirklichkeit. Selbst ist er nichts (12, 11), Gott ist alles. In seinem ganzen Leben hat er diese Wahrheit verspürt. Er, der kranke, schwache Jude, ein Verachteter, der Prediger einer neuen Religion, er hat mit Gottes Botschaft die Welt durchmessen, er hat, als er seinen Brief an die Römer schrieb, das Christentum in der ganzen östlichen Welt gepredigt; dies Vermögen kann er sich nicht anders erklären als dadurch, daß Gottes Kraft es ist, die mit ihm wirkt; je schwächer er selber ist, desto gewaltiger kommt diese Gnade Gottes zum Vorschein.

Die χάρις ist also für Paulus eine δύναμις, eine Kraft, die das Leben der Christen beherrscht. Und in allen größeren, tieferen Bewegungen unter den Christen spürt er ihr Wirken. So z. B. schreibt er im 2. Kor., als er von den Sammlungen für die Armen in Jerusalem redet 9, 13 f.: 'Durch eure Bewährung in diesem Dienste werden sie (die Jerusalemer) Gott preisen wegen des Gehorsams eures Bekenntnisses zum Evangelium Christi. Und

¹) Wie fest die Erregeten an der traditionellen Auffassung von der Bedeutung der Gnade hängen, zeigt z. B. Menzies, a. A. z. St.: The grace of Christ is the kindness, which prompted him to come from heaven to the salvation of men (2. Kor. 8, 9) ... When his trouble overtakes him he is to think of the divine kindness which has done so much for him and to him and to consider that when he has that (aber was?) he has every thing ... The power (9b) is a special thing; it is the energy which issues from the grace of Christ (!) in the Apostles life. — Hier wenn je haben wir 'psychologisierende Auslegung', die sehr wenig mit der antiken Psyche in Kontakt steht. Vgl. auch Bachmann (Zahn).

²) Vgl. Philo, de Abr. 54, wo χάρις und δύναμις ohne jeden Unterschied wechseln, so auch anderswo oft. Vgl. oben S. 45ff.

im Gebet für euch bezeigen sie ihre Zuneigung zu euch wegen der überreichlichen Gnade Gottes (die sie) an euch (sehen)¹. Diese große Mildtätigkeit, die der Apostel unter den Korinthern sieht, muß, meint er, als eine besondere Einwirkung Gottes gedeutet werden. Durch die *δοκιμή*, die diese Dienstleistung ausmacht, wird Gott (sic!) gepriesen werden, die Christen müssen darin einen Ausfluß der überreichlichen Gnade Gottes sehen, die unter ihnen wirksam ist²). Mit dem Worte: Gott sei Dank für seine nicht genug zu rühmende Gabe! schließt Paulus diesen Hauptteil des Briefes ab.

Ein anderes Beispiel ist Röm. 7, 25, mit der Lesart von D E F G u. a. Diese Codices lesen nämlich, als Antwort auf die Frage: wer wird mich retten aus diesem Todesleibe? ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (D E) oder ἡ χάρις τοῦ κυρίου (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν)³. Diese Lesung ist zum mindesten weit verbreitet gewesen, und schon Irenäus setzt sie voraus; er erklärt uns auch die Auffassung der alten Kirche näher, die sich darin ausspricht (III. 20, 3) ... non a nobis sed a Deo est bonum salutis nostrae. Et iterum: Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Deinde infert liberatorem: Gratia Jesu Christi Domini nostri⁴. Hoc, quoniam non a nobis, sed a Dei (sic)

1) Vgl. dieselbe Wendung von χάρις Act. 11, 23.

2) Die klassische Konstruktion wäre χάριν τοῦ θεοῦ τὴν ἐφ' ὑμῖν.

3) Zahn, 4. St. behandelt die verschiedenen Varianten ausführlich und zeigt, daß χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ usw. wohl die ursprünglichste Lesart ist.

4) Wie hypostasenhaft die Gnade auftreten kann, können wir von Eusebius lernen, obwohl dieser etwas später ist (Eus. h. e. II. 14, 1 f). Er beschreibt, wie mit Simon Magus eine *πονηρὰ δύναμις* ihr Spiel trieb und fährt fort: ὁμῶς δ' οὖν ἡ θεία καὶ ὑπερουράνιος χάρις τοῖς αὐτῆς συναιρομένη διακόνους, δι' ἐπιφανείας αὐτῶν καὶ παρουσίας ἀναπτομένην τοῦ πονεροῦ τὴν φλόγα ἢ τάχος ἐσβέννυ, ταπεινοῦσα δι' αὐτῶν καὶ καθαιροῦσα πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ. Es wird also dargestellt, wie die göttliche, himmlische 'Gnade' gegen die 'böse Kraft', die in Simon ist, kämpft. Ist hier auch die Hypostasierung weiter ausgebildet als bei Paulus, so ist dieselbe Tendenz auch bei ihm zu finden. Vgl. auch ein jüdisches Fragment, wo der Magier sagt ἐγὼ εἰμι ἡ χάρις τοῦ Αἰῶνος M. Lond. I. 46, 156. Pistis Sophia 82, 16 wird es zu Jesus gesagt: Du bist die 'Gnade', der du gesandt bist aus den Örtern der Höhe durch Deinen Vater. Vgl. Jr. I. 29, 2 u. a. gnostische Spekulationen. Eus. h. e. V. 1, 6 u. a. vgl. unten S. 70.

adjumento habuimus salvari. Und auch in dem folgenden wird darauf Gewicht gelegt, daß Gott es ist, der uns Menschen errettet, und zwar durch seine Menschwerdung (vgl. III. 21, 1 ὁ θεὸς οὖν ἀνθρώπος ἐγένετο καὶ αὐτὸς κύριος ἔσωσεν ἡμᾶς). Es ist also in diesem Zusammenhang nicht von einer Barmherzigkeit Gottes die Rede, sondern eben wie wir es vorher bei Paulus haben beobachten können, von einem Handeln der göttlichen Energie mit den Menschen, und zwar ist dieses Handeln als Hypostase gedacht, ganz wie wir auch im Judentum den Begriff hypostasiert gefunden haben — obgleich auch hier die mehr hellenische Bedeutung (aber nur bei Paulus) nicht ausgeschlossen werden kann: die hypostasierte 'Gnade' Gottes, seine Huld gegen die Menschen. Aber dann ist der Zusatz τοῦ θεοῦ διὰ Ἰ. Χρ. von einem auffallend formelhaften Charakter.

In dieser 'orientalischen' Weise ist wohl auch 2. Thess. 1, 12 am einfachsten zu erklären. Paulus hat hier davon gesprochen, wie die Bösen dem ewigen Verderben anheimfallen werden, wie sie nicht das Angesicht des Herrn sehen dürfen; aber in den Christen wird der kommende Herr verherrlicht werden. Und nun fährt er fort, wie er immer für sie betet, daß sie zu diesen Auserwählten gehören mögen; aber wenn sie auserwählt sind, muß der Herr mit ihnen wirken, aus eigener Kraft können sie nichts tun. Der ganze Abschnitt ist sozusagen in einem Atem gesprochen, alle diese Gedanken bedingen einander und sind nur verschiedene Ausdrücke derselben Tatsache¹. Am Schluß des ganzen Abschnitts aber fügt Paulus — für seinen Stil sehr bezeichnend — ein κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ² hinzu.

Der Unterschied ist nicht zu verkennen. Bei Paulus ist alles mehr religiös orientiert, mehr gewaltig, mehr paradox. Gott handelt souverän, und wenn er handelt, kann niemand widerstehen. Ein Kampf mit ihm ist unmöglich. In der nachpaulinischen Zeit dagegen ist 'Gnade' nur eine Hilfe, eine Macht (neben anderen) im Inneren des Menschen, die mit den satanischen Kräften kämpft. Die Verschiebung ist für den schwächeren Glauben der späteren Zeit charakteristisch. Vgl. auch Euf. h. e. III. 37, 3, wo wir die Begriffe χάρις, πνεῦμα, δύναμις zusammengestellt finden; obs. σὺν τῇ ἐκ τοῦ θεοῦ χάριτι καὶ συνεργίᾳ.

¹) Vgl. Wetter, a. A. S. 142 ff.

²) v. Dobschütz (Meyer) meint, daß hier nur von einer Person die Rede sein kann, nämlich dem Gott und Herrn Jesus; vorher haben wir doch

Ihm bedeutet dieser Zusatz das Prinzip, nach dem sich alles vollziehen wird¹. Diese in der Welt wirkende Gnade Gottes leitet die Frommen und beherrscht ihr Leben. Das Fehlen dieser χάρις bringt die Ungläubigen zum ewigen Tode². Psychologisch gesehen ist also für Paulus die religiöse Grundstimmung im Menschen das Entscheidende: wer sie hat, der hat damit alles, was Religion gibt. Wer sie nicht hat, dem sind alle Güter versagt, die sie gewähren kann.

Daß Paulus überall hier die hellenistische Bedeutung der

nur von Gottes Gnade gehört. Doch läßt der hellenistische Sprachgebrauch die Möglichkeit offen, daß zwei Personen gemeint sind; vgl. Moulton, a. A. S. 84; für die Konstruktion mit κατά vgl. Röm. 8, 4ff.; 12, 6; 1. Kor. 12, 8 u. a. — Aber ich kann den Eindruck nicht unterdrücken, daß der allgemeine Charakter der Stelle teilweise verschieden ist.

1) Der Ausdruck steht hier in sehr formelhafter Anwendung, vgl. z. B. das in den mittelalterlichen Perikopengebeten stets wiederkehrende 'durch J. Chr., unsern Herrn'. Vgl. diesen Gedanken deutlich ausgeführt Jr. I. 23, 3. — κατά χάριν steht hier wie sonst oft κατά δυνάμιν, vgl. z. B. Eph. 3, 7; 20; Kol. 1, 29; 2. Tim. 1, 8 und oben S. 51 Anm. 4.

2) Die meisten Kommentatoren ziehen κατά τὴν χάριν nur zum letzten Satze, m. E. aber ohne einen guten Sinn zu erhalten. — Vgl. zuletzt J. E. Frame, The Epistles of St. Paul to the Thessalonians (Int. Cr. Com.) Edinburgh 1912: The glorification for which prayer is made, is in accordance with the divine favour (1. Thess. 1, 1) of . . ., vgl. auch S. 71: χάρις is the favour of God, by which he acquits all sinners, Jews and Gentils, solely on the principal of faith and grants them freedom from the power of sin and newness of life in Christ or the Spirit. Aber wie stimmen diese beiden Erklärungen miteinander? Und wenn die oft bei Paulus verwendete Bedeutung, die wir oben gefunden haben, hier vorläge, wie stimmt damit die futurale Fassung des ganzen Abschnittes? — Eine andere Bedeutung, die von Güte, Barmherzigkeit einer Gesinnung Gottes, nicht einer göttlichen Tat (vgl. 1. Clem. 50, 3) meinen mehrere Exegeten hier zu finden: z. B. Moffat (Ex. Gr. T.): the idea is the merciful favour of God, to the exclusion of human merit (vgl. auch Wohlenberg (Zahn). Es ist wirklich interessant, zu sehen, wieviel alle diese aus dem Worte 'herauslesen' können.

Die oben vertretene Auffassung findet sich z. B. bei Stewart, D. B., Art. Grace. Eine Analogie mit 2. Kor. 4, 15; 6, 1 liegt teilweise vor, obgleich dort mehr von einer Macht die Rede ist, die allmählich in den Christen wirkt, die zuletzt zu der Freisprechung des Menschen im Gerichte und zum ewigen Leben usw. führen wird, also eine Art 'gratia infusa' der katholischen Kirche. B. Weiss nennt χάρις hier 'the operative principle of salvation'.

'Gnade' voraussetzt, ist wahrscheinlich, wie auch daß seine Gedanken hier in diesen Bahnen wandern. Aber das hindert nicht, daß er seine religiöse Grundauffassung durch diese übernommene Terminologie deutlich aussprechen kann. So hören wir auch unter diesen Vorstellungen seine heroische, eschatologische Auffassung vom Heil heraus; diese 'Gnade' hat uns errettet, aus der Gewalt der *εἰμαρμένη* und des Zornes herausgerissen; sie ist es, die unser ganzes Leben beherrscht.

Dagegen hören wir nie, daß diese Gnade uns hülfe, daß sie eine Kraft wäre, die uns durchsäuerte, die also in dieser Hinsicht von dem eigentlichen Selbst des Christen verschieden wäre. 'Gnade' bleibt immer bei Paulus ein durch und durch religiöser Terminus einer absoluten Betrachtung der Religion.

So erklärt es sich auch, daß *χάρις* mit Worten wie *πνεῦμα*, *πίστις*, *δικαιοσύνη* *θεοῦ* usw. wechseln kann, und daher mit ihnen synonym sein muß, wodurch also der mystische, orientalische Sinn des Wortes noch stärker betont wird. Das wäre nicht möglich, wenn hier eine (auch hypostasierte) Anwendung des Wortes Gnade (= Huld des Kaisers) vorläge.

Die paulinische Religion ist also darin mit den tiefer religiösen Gedanken ihrer Zeit eins, daß sie sich mit Kräften und Stoffen, die das Wesen der Religion ausmachen, beschäftigt. Das wird uns um so klarer, je mehr wir in sie eindringen.

Wir haben schon erfahren müssen, wie schwer es ist, ein Wort in seiner Bedeutung festzulegen. Die Schwierigkeit steigert sich, wenn ein altes Wort mit neuem Inhalt erfüllt wird. Das Wort bleibt doch immer nur eine Scheidemünze. Schon vor Paulus ist ohne Zweifel die hellenische wie die orientalische Bedeutung, wenn auch die letztere doch nur in orientalisch beeinflussten Kreisen, gang und gäbe gewesen. Ferner wird ein Wort bei jedem Gebrauch in der einen oder anderen Weise persönlich gefärbt; und der Sachinhalt gibt dem einzelnen Wort die Bedeutung. So möge man unsere Ausführungen als einen Versuch aufnehmen, die Sphäre zu zeichnen, zu der die Vorstellungen von der 'Gnade' gehören. Nur in wissenschaftlichem Gebrauch begegnen sich die Definitionen einwandfrei, nicht in der Sprache des gemeinen Mannes

und noch weniger in der des Predigers, der mit seinem Wort unaussagbare Wahrheiten zu decken hat.

Die hypostasierte Vorstellung der Gnade gewann dem ganzen Geiste der Zeit nach um so mehr Intensität, je mehr das Christentum sich in der hellenistischen Welt verbreitete. Von einer geradlinigen Entwicklung ist aber nicht zu reden. Im Grunde ist die 'Gnade' schon bei Paulus in einem Maße verselbstständigt worden, das kaum gesteigert werden konnte. Die Entwicklung hat daher, wie wir sehen werden, andere Bahnen eingeschlagen.

Wie hypostasiert der Begriff auch den nachpaulinischen Christen war, zeigt Tit. 2, 11: 'Denn erschienen ist die Gnade, die allen Menschen das Heil bringt, uns anleitend, so daß wir gottloses Leben und weltliche Lüste verleugnen und züchtig, gerecht und fromm leben'. Schon das Verbum zeigt uns, daß wir hier mit einer Art Personifizierung zu tun haben¹. Aber eigentümlicher sind die Attribute, die hier der χάρις beigelegt werden², z. B. das σωτήριον. In diesem Wort liegt eine ganz andere Auffassung vom Heil als Paulus sie hatte. Der Vorist des Verbums³ könnte unsere Gedanken auf mehr geschichtliche Bahnen lenken, aber die sogleich folgenden Part. Präs. zeigen, was gemeint ist: nicht ein plötzliches, mächtiges Eingreifen Gottes, sondern das stille, stetige Wirken einer in der Kirche allezeit wirksamen Gnade, die die Christen erzieht⁴, sie von ihren Sünden entwöhnt und sie lehrt, züchtig, gerecht und fromm (alles typische hellenistische Religionsgedanken) zu leben⁵, für gute Werke zu eifern (B. 14)

¹) Als gute Parallelen können Dden Salomos 33, 1 und 34, 6 genannt werden; dafür vgl. unten S. 59 ff. — Wie konfus dies Thema von χάρις bisweilen behandelt werden kann, vgl. White (Ex. Gr. T.) z. Tit. 2, 11. — Wendland, a. Art. 3. f. nt. W. 1904 will hier einen terminus technicus des Kaiserkultus finden, aber obgleich die Sprache daran erinnert, sind die Gedanken doch ganz andere.

²) σωτήριον kommt sonst nie im N. T. oder den apostolischen Vätern vor, in Justin nur Dial. 24, 1 αἵματι σωτηρίῳ πεπιστεύκαμεν. — Vgl. Corp. Herm. X. 15: τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπων ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ; αὐτὴ εἰς τὸν Ὀλυμπόν ἐστιν ἀνάβασις; vgl. auch XVIII. 14.

³) Für die Vorstellung von ἐπιφανεία vgl. oben S. 32, Anm. 1.

⁴) So richtig Wohlenberg (Zahn) zur Bedeutung von παιδεύουσα.

⁵) In dieser Bedeutung findet sich χάρις (χάριτες) nicht selten bei Philo, vgl. de plant. 93: ἐν μηδενὶ τῶν ἐν γενέσει τέλειον εὐρίσκεισθαι, ἐπ' αὐτῷ δ'

und zuletzt den Lohn dafür in der mächtigen Parusie Jesu zu erhalten.

Wer religiöse Differenzen auch nur entfernt empfindet, muß sogleich den Unterschied zwischen dem Verfasser dieses Briefes und dem großen Heidenapostel empfinden. Die von beiden benutzten Vorstellungen sind zwar dieselben: beide glauben an das Wirken der Mächte und Kräfte in der Religion, und schreiben das ganze religiöse Leben solcher Wirksamkeit zu. Und doch, wie groß ist der Unterschied! Paulus hat die mächtige, dramatische, eschatologische Auffassung vom Heil; von einer Entwicklung oder Erziehung weiß er eigentlich nichts. Ihm ist auch das Wesentliche schon geschehen; die Christen haben eigentlich schon alles, was sie jemals haben werden.

Hier dagegen ist die Gnade ein erzieherisches Prinzip¹, das die Entwicklung der Christen in die rechte Richtung leiten wird. Die Gnade hat somit die Aufgabe, die Christen allmählich mit ihrer Kraft zu durchdringen, so daß sie für das große Gericht vorbereitet sind, wo die 'guten Werke' den gebührenden Lohn erhalten werden (B. 13); die Gnade ist eigentlich nur eine Hilfe des Menschen. Diese Auffassung erinnert stark an die Philos u. a.

Auch 2. Tim. werden wir auf diese in der Welt wirkende, sie umschaffende Kraft hingewiesen. Mit der diesen Briefen eigentümlichen Manier werden im ersten Kap. eine Reihe von Gedanken miteinander vermengt, so daß wir uns bald in paulinischen, bald in ganz anderen Gedankengängen befinden.

So heißt es 1, 9 ff.: . . . 'in der Kraft Gottes, der uns errettet und berufen hat mit heiliger Berufung, nicht wegen unsrer Werke, sondern nach seinem Vorsatz und seiner Gnade, die uns in Jesus Christus von ewigen Zeiten geschenkt, nun aber enthüllt ist durch die Erscheinung unsres Heilandes Christus Jesus (*φανερωθεῖσαν*

ἐσθ' ὅτι χάρισι τοῦ αἰτίου προφανεσθαι καρπὸς δὲ τὸ τὰς τοῦ θεοῦ διακρίνειν χάριτας καὶ ὁμολογῶσας ἀπαύστως μηδέποτε λήγειν, vgl. oben S. 45, daß der Mensch nicht ohne Gottes χάριτες das Heil erlangen kann, vgl. auch oben S. 15.

¹) Beachte παιδεύονσα ἡμᾶς. Die Kirchenlehrer haben 'Gnade' hier auf die Enskartosis bezogen. H. J. Holzhmann (Pastoralbriefe) meint, daß dies zu eng gefaßt sei, worin ich ihm nicht beistimmen kann.

δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφάνειας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν), der den Tod seiner Macht beraubt hat und Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht hat durch das Evangelium, für das ich zum Herold und Apostel bestellt bin.' — Mit einer der Form nach musterhaften paulinischen Terminologie hat der Verfasser hier ein wirkliches Chaos von Gedanken geschaffen.

Zunächst scheint es, daß wir es mit dem Gedanken von Gottes Gnadenwahl zu tun haben. Allerdings ist die Koordinierung von *πρόθεσις* und *χάρις* (in hellenischem Sinne) ein Merkmal späterer Zeit, da hier die psychologische Seite ganz eigentümlich betont wird (*κατά*), an Stelle des paulinischen absoluten *κατὰ χάριν*. Aber jedenfalls wird dieser Gedanke sogleich verlassen; denn *τὴν δόθεισαν* kann nur von einer (realen) Gabe ausgesagt werden. Es handelt sich um eine Gabe, die den Christen latent schon vor ewigen Zeiten gegeben war, die aber jetzt durch die Ankunft Jesu (man beachte den Terminus *ἐπιφάνεια*¹, offenbar geworden ist: um das Heil, die Errettung, die aber wohl als eine in der Welt wirkende Kraft gedacht ist. (Für die Bedeutung Heil vgl. unten S. 72 ff.) Diese Bedeutung wird durch die zunächst folgenden Worte sehr wahrscheinlich gemacht: er hat den Tod vernichtet und Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht. Es folgt wieder ein ganz neuer Gedanke: die Teilnahme an der Errettung wird durch die Predigt des Evangeliums verbreitet² (vgl. 1. Th. 1, 1; 2). Der Unterschied zwischen Paulus und dem Verfasser von 2. Tim. ist erheblich. Für Paulus ist das Große schon geschehen, er übersieht mit heroischer Freiheit die Widersprüche der Wirklichkeit, und meint, daß für die Christen die messianische Zeit da sei.

1) Vgl. oben S. 32 Anm. 1.

2) Holgmann, a. M., 3. St., S. 390 deutet zuerst *χάρις* als Bezeichnung des Wesens der *πρόθεσις*; später sagt er: Paulus und der hier speziell nachwirkende Autor ad Ephesios sprechen von einer *χάρις δόθεισα* bald allgemein von der charismatischen, bald speziell von apostolischer Begabung. Beide Bedeutungen erscheinen ihm unmöglich; *δόθεισαν* sei eine Reminiszenz johanneischer Sprache (Jh. 17, 24); erst mit V. 10 fange die zeitliche Betrachtung an. — Wohlenberg denkt an das sog. Protevangelium Gen. 3, 15: Schon damals ist die Gnade den Menschen nicht bloß bestimmt, sondern geschenkt worden, indem ihnen Jesus geschenkt wurde — Spekulationen, die wohl kaum bekämpft zu werden verdienen.

Hier wird aber von einer errettenden Kraft gesprochen, die zwar von ewigen Zeiten her existiert, aber erst jetzt zur Rettung der Menschheit sich auf Erden offenbart hat. Zwar gehen die Genetive *καταγῆσartos* und *πρωτοσartos* grammatisch auf Jesus Christus zurück (vgl. Ign. Eph. 17, 2 und Pistis Sophia 82, 16), aber dem ganzen Gedankengang zufolge handelt es sich darum, daß durch Jesu Menschwerdung neue Kräfte hienieden zu wirken beginnen. Mit pathetischer Sprache läßt der Verfasser uns hier von ihren Taten hören. *παρερωθεῖσαν* von *χάρις* ausgesagt, ist daher ganz parallel mit dem oben behandelten Tit. 2, 11.

Dieser Gedanke ist, wie wir jetzt sehen werden, der ganzen früheren christlichen Kirche je mehr vertraut und in um so höherem Grade, je mehr sie vom hellenistischen Geist durchdrungen worden war. Es lag der ganzen hellenistischen Denkweise zu nahe, Jesu Bedeutung eben in dieser Weise zu charakterisieren. Diese Kraft wird als wirkend in der Welt vorgestellt, aber zugleich oft ausgesprochen, daß die Christen an ihr teil haben; vielleicht geht das Wort *δύναμις* darauf hin (B. 8), vielleicht auch der Ausdruck *δοθεῖσαν*, Termini, die uns ohne weiteres an die 'gratia infusa' der katholischen Kirche erinnern. Eine Fülle von Gedanken ist also hier vermischt und verschmolzen.

Es ist zwar nur der erste, schwache Anfang einer Linie, die bald in den zahlreichen Sekten der gnostischen Christen so üppig florieren, und die in einer anderen Gestalt und mit Betonung anderer Seiten in die Lehre und noch mehr Praxis der katholischen Kirche verschwinden sollte. Daß dieser Anfang aber gemacht ist, unterliegt keinem Zweifel.

Durch andere Dokumente der ersten christlichen Frömmigkeit wird dies bestätigt. Ich meine die sog. Oden Salomos. Zwar ist der Streit noch nicht verstummt, ob diese Oden christlich, jüdisch, gnostisch, montanistisch usw. sind; aber als Zeugnisse der Frömmigkeit in der Kaiserzeit haben sie jedenfalls Geltung. Sie sollen uns als Vergleichsmaterial dienen.

Auch wenn sie nicht in christlichen Gemeinden entstanden sein sollten, so sind sie doch, wie Harnack mit Recht betont, in der ältesten Kirche verwendet, bei gottesdienstlichen Zusammenkünften oder bei anderen kultischen Gelegenheiten gesungen, und

haben gewiß dabei in manchem eine christliche Umformung durchgeführt.

Wie sich dies nun auch verhalten mag: die Oden, die wohl schon im 2. Jahrhundert in der Kirche vorhanden waren, geben uns einen Eindruck von sehr früher christlicher Denkweise und sind so eines unserer interessantesten Dokumente des ältesten Christentums. Was haben nun diese von 'der Gnade' zu sagen?

Aufs engste berührt sich mit Tit. 2, 11 Ode 33, 1: Again grace hastened and left corruption, and it descended in Him to make it harmless; and He destroyed perdition from before Him, and devastated all its order . . . B. 6. O ye sons of men, return ye, and ye daughters of men, come ye and forsake the ways of that corruption and draw near unto me, and I will enter into you, and will bring you forth from perdition, and make you wise in the ways of truth: that you be not destroyed nor perish: hear me and be redeemed. For the grace of God I am telling among you: and by my means you shall be redeemed and become blessed. I am your judge; and they who have put me on shall not be injured; but they shall possess the new world that is incorrupt.

Bernard¹ meint, es sei mit diesen Worten Christi Sieg im Hades gemeint; 'left corruption' scheint er mit 'saw no corruption' zu deuten. Ist dies aber, wie auch mir scheint, richtig, so bin ich mehr geneigt, hier die Vorstellung auf die *ἐπιπάρεια* der Gnade (Christi) auf die Erde zu beziehen. Zu der ganzen Vorstellung ist z. B. Jr. 1, 30, 13 zu vergleichen. Die Gnade stieg in Jesus hernieder, um die Sünde der Welt durch ihn zu vernichten. Daß B. 6—11 die Kirche reden soll, scheint daher nicht richtig zu sein; m. E. ist überall die Gnade, und zwar als göttliche Hypostase, Subjekt. Die Gnade will sich in die Menschen senken, damit sie das Böse verlassen, damit sie errettet sein und nicht der Vernichtung anheimfallen. In logischer

¹) J. H. Bernard, *The Odes of Solomon*, T. a. St. VIII. 3, Cambridge 1912, S. 117. — Ich folge hier seiner Übersetzung, teils weil sie die neueste ist, teils auch weil sie mir die Stimmung besser als die deutschen wiederzugeben scheint.

Folge heißt es weiter: ich bin euer Richter¹; wer mich angezogen hat, dem wird nichts schaden, er wird aber die neue Welt besitzen².

Ist diese Deutung richtig, so ist der Gedankengang der Ode sehr leicht zu verstehen. Er ist ganz Lit. 2, 11—14 parallel³. Auch dort wird Jesu Erscheinung auf Erden diese alles beherrschende Bedeutung zugeschrieben, auch hier ist sie der Anfang des Konfliktes zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit, der Anfang der Möglichkeit, ein sittliches Leben zu führen, auch hier wird als letztes Ziel das Leben, die neue Welt hervorgehoben und für die Teilnahme an dieser neuen Welt ein sittliches Leben nachdrücklich gefordert.

Das selbe ist auch die Absicht in Ode 34, 5 ff.: The likeness of what is below is that which is above; for everything is above: what is below is nothing but the imagination of those that are without knowledge⁴. Grace has been revealed for your salvation. Believe and live and be saved. Hallelujah. Auch hiermit wird gesagt, daß ein Eingreifen vom Himmel her nötig war, um die Welt zu erretten. Die ganze Welt war 'ohne Erkenntnis', war 'nichts', war Einbildung; nur im Himmel gab es Realität. Und im Anschluß daran heißt es: Gnade ist geoffenbart, um eurer Errettung willen. Glaubet, lebet, seid errettet — alles das schließt sich jetzt ausgezeichnet an: es wird

¹) Bernard führt hier als Parallele Jh. 5, 27, Mt. 25, 31 ff. an, aber m. E. sind die Parallelen nicht dort zu finden, sondern in Worten wie Jh. 3, 18; 36 und vgl. Bgl. Jh. 7, 17; 14, 23 Corp. Herm. I, 22 ff. und I, 28.

²) Adolf Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, Leipzig 1910 (L. u. U. Ser. 3 V, 35) will hier an die Bedeutung von *ἡ χάρις* bei Paulus und Johannes erinnern, fügt jedoch hinzu: 'aber unsere Ode ist nicht christlich'. Diese letzte Einwendung scheint mir nicht viel zu bedeuten. Aber was hier an Paulus erinnert, verstehe ich nicht, wenn Harnack nicht eben die Pastoralbriefe im Auge hat.

³) Bgl. auch Act. Andr. 18 *ἀλλ' ὅτε τῆς χάριτος μυστήριον ἐξήφθη, καὶ ἡ βουλὴ τῆς ἀναπαύσεως ἐφανερῶθη, καὶ τὸ τοῦ λόγου φῶς ἐδελχθη.* —

⁴) Für die Deutung dieser Worte, vgl. Bernard, der gewiß (gegen Harnack) hier das Richtige getroffen hat. — Genaue Parallelen bieten hermetische Sprüche wie *οὐδὲν ἐν σώματι ἀληθές, ἐν ἀσωμάτῳ τὸ πᾶν ἀψευδές* (Stobaios, Ekl. I, p. 275, 18), *οὐδὲν ἐν οὐρανῷ δοῦλον, οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύθερον* (276, 5) *οὐδὲν ἄγνωστον ἐν οὐρανῷ, οὐδὲν γινώριμον ἐπὶ τῆς γῆς* (276, 6) u. a.

nur mit verschiedenen Worten gesagt, daß man die Gnade in sich aufnehmen, von diesen religiösen Kräften sich füllen lassen müsse, um so des ewigen Lebens gewiß zu werden. Vgl. auch Unb. altgn. W. c. 8 (S. 344, Z. 32 ff.).

Auch Ign. Eph. 16—18 spricht wohl von diesem den Menschen von Gott gesandten Heil, und zwar als von einer Kraft, einer geistigen Potenz, die in der Welt wirksam sei. Der Verfasser warnt zuerst davor, selbst Irrlehrer zu sein oder auf solche zu hören, und zwar in folgenden Worten: *εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσῳ μᾶλλον, ἐάν τις πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη*. Solch ein Mensch hat sich selbst verunreinigt und geht zum nie erlöschenden Feuer, ebenso auch wer auf ihn hört. Daher nahm der Herr myron auf sein Haupt, damit er der Kirche Unvergänglichkeit einhauche (vgl. Ign. Magn. 8, 2): ... warum sind wir nicht alle klug, so daß wir Gottes 'gnosis' nehmen, die (?) ist Jesus Christus? Warum gehen wir alle in unsrer Torheit dem Verderben entgegen, ohne die Gabe (χάρισμα), die der Herr uns gewiß gesandt hat, zu kennen? Das einzige, was mir übrig ist, ist der Geist des Kreuzes, den Ungläubigen ein Argerniß, uns Errettung und ewiges Leben.

Wie sind hier die 'pneumatischen' Termini in stetem Wechsel! 'die Gnadengabe', von der Ignatius redet, ist wohl die *γνώσις*, die *πίστις* oder auch der 'Geist des Kreuzes', d. h. alles, was durch das Kreuz in die Welt hinein gebracht und in Wirksamkeit gesetzt worden ist. Wer dieses nicht in sich aufgenommen hat (*λαβόντες*), wer nicht diese Macht in sich fühlt (*ἀγνοοῦντες* ist ein wohlbekannter terminus technicus)¹, der ist damit dem Verderben verfallen, er hat an der *ἀφθαρσία* keinen Teil.

Dem Geiste des Ignatius entspricht es auch, wenn wir hier hören, daß der Herr der Kirche (!) Unvergänglichkeit (ohne Art.) eingehaucht hat (man beachte dies Wort)². Dem Zusammenhang nach ist es ganz deutlich, daß alle oben erwähnten

¹) Vgl. Norden, a. A. S. 67 ff. u. a.

²) Vgl. ζ. B. *ἐμπνευσθέντα* Philo, de cong. er. gratia 38, *ὁμβρούσας*, de plant. 93 u. a.

Güter nur in der Kirche zu finden sind, nicht aber bei den Irrlehrern, denen diese Gaben eben fehlen.

Die Worte 17, 2: 'sie kennen nicht die Gnadengabe, die der Herr gewiß gesandt hat', haben also wohl jene geistige Kraft im Auge, von der ich so viele Spuren in der ältesten christlichen Literatur gefunden zu haben meine; und zwar wird sie hier wie *θεοῦ γνῶσις* mit den Worten: *ὁ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός* erklärt, was uns unnötig erscheint, da es den ältesten Christen doch wohl selbstverständlich war, daß Christus es sei, der diese Kraft ist oder der sie in Wirksamkeit setzt: beides war ihnen wohl ganz und gar synonym (vgl. Jh. 1, 17 mit dem Verbum *ἐγένετο*)¹.

Auch Justin Dial. 116, 1 liefert einen interessanten Beleg. Hier wird zuerst beschrieben, wie *διὰ τῆς παρὰ τοῦ ἡμετέρου Ἰησοῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ χάριτος* die Christen alle Unreinigkeit abgelegt haben². Aber dann heißt es weiter, wie der Teufel den Christen widersteht *καὶ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐπιτιμᾷ αὐτῷ καὶ ἀφίσταται ἀφ' ἡμῶν*. Es wird hier in verschiedenen Wendungen zweimal dasselbe gesagt: erstens, daß die Gnade (und zwar als selbständige Kraft) die Christen reinigt; zweitens, daß Gottes *δύναμις*, die durch Jesus uns gesandt ist, den Satan vertreibt. Sehr drastisch scheint hier die Personifizierung gedacht zu sein (man beachte besonders *παρὰ Ἰησοῦ* mit dem folgenden *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*)³.

Wir haben schon mehrmals gesehen, daß *χάρις* mit *δύναμις*, *πνεῦμα* usw. synonym war. So haben wir in Eus. h. e. V. 3, 3, wo aus den alten gallischen Märtyrerakten mitgeteilt wird, ein deutliches Beispiel dafür, daß die Gnade mit dem 'heiligen Geist' synonym sein kann, was zu dem Gesagten ja auch stimmt: *οὐ γὰρ ἀνεπίσκεπτοι χάριτος θεοῦ ἦσαν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν*

¹) Vgl. auch Act. Jh. 98 *ὁ σταυρὸς οὗτος ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται, . . ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Ἰησοῦς, ποτὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ νίος, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις*. Vgl. auch Act. Jh. 94, 106 und 109 u. a. Dies ist sehr beachtenswert und auch sehr charakteristisch.

²) Vgl. Dde Sal. 33 und die Erklärung davon oben S. 59.

³) Vgl. auch wie 116,2 Jesus selber diese Funktion ausübt; vgl. Dial. 32, 5; 64, 2 *κατὰ χάριν τὴν ἀπὸ (sic!) κυρίου σαβᾶνθ σωθῆναι*.

σύμβουλον αὐτοῖς. Durch die Übersetzung des Rufinus wird dies noch deutlicher: quia quae illi revelabat spiritus ut doceret, et huic, ut sequeretur, idem spiritus persuadebat. Hier stehen also 'Gottes Gnade' und 'der heilige Geist' ohne eigentlich erkennbare Differenz nebeneinander, und zwar darf eine psychologische Deutung nicht versucht werden: χάρις steht für Kraft, Geist, gehört also dem pneumatistischen Gebiete an (vgl. h. e. II. 1, 10).

Die Möglichkeit, diese Synonymität zu belegen, wächst mit der Zeit. Besonders in den gnostischen Schriften, die wohl den populärreligiösen Gedanken oft einen treuen Ausdruck verleihen — sie verdienen in dieser Hinsicht weit mehr ausgebeutet zu werden als es bis jetzt der Fall gewesen ist — finden sich dafür Belege. So hören wir Pistis Sophia 78, 21. Die 'Gnade' ist der Geist (πνεῦμα) (vgl. 79, 21), der aus der Höhe durch das erste Mysterium herausgekommen ist —, denn es hat . . . seinen Geist gesandt, damit . . . sie Mysterien empfangen und das Lichtreich ererben; oder 77, 1: 'Die Gnade' ist die Lichtkraft, 80, 19: 'Die Gnade' nun ist die in mir befindliche Kraft des Sabaoth, die aus mir herausgekommen ist, welches Du (Jesus) bist.

Die Belege aus den Oden Salomos, aus alten Märtyrerkakten, aus dem N. T. usw. zeigen, daß hier nicht von einer spez. gnostischen Vorstellung die Rede ist, wenn wir auch hier, wo der mythologische und konkretisierende Trieb des antiken Menschen freien Lauf hatte, die Tendenz schärfer und mehr plastisch studieren können. Als Produkte derselben Zeit haben diese Analogien für uns einen unschätzbaren Wert.

Steht es nun aber fest, daß das Wort 'Gnade' sehr früh auf diese Weise in der christlichen Kirche wie in der ganzen hellenistischen Religiosität verwendet worden ist, dann können wir sie auch an anderen Stellen wenigstens für möglich halten, wo man bisher an diese Bedeutung nicht gedacht hat. Aber ich muß hier schon von vornherein sagen, daß ich diese Möglichkeit nicht überall für die allein richtige halte.

Das Wort erscheint in der christlichen Literatur um so häufiger je älter das Christentum wird. Diese Tatsache, die statistisch sehr leicht festzustellen ist (nur die johanneischen Schriften sind eine

Ausnahme), führt aber einige Konsequenzen mit sich, die den Auslegern nicht sehr erfreulich sind. Durch den häufigen Gebrauch verliert das Wort seine Prägnanz; oder es beginnt ein terminus technicus zu werden, dessen Bedeutung den Menschen der Kaiserzeit selbstverständlich war, uns aber oft dunkel und undeutlich ist, solange wir uns nicht in die Psyche dieser Menschen hineinversetzt haben.

Von den Stellen, die heranzuziehen wären, nenne ich zuerst Act. 15, 11. Hier handelt es sich bei Gelegenheit des großen Konzils in Jerusalem um die Frage, ob auch die Heiden als solche zum Christentum Zutritt haben sollen. Nicht Sache des Menschen ist es, so zeigt Petrus, sie zuzulassen, sondern Gott selbst hat für sie Zeugnis abgelegt, indem er ihnen den Geist gegeben hat wie uns. So ist die Frage gelöst. 'Durch (*διὰ*) die Gnade des Herrn Jesus glauben wir gerettet zu werden, eben wie auch jene. Darauf mußte die ganze Versammlung nichts zu erwidern, und sie lauschten dem Barnabas und Paulus, wie sie berichteten, was Gott für Zeichen und Wunder durch sie unter den Heiden gewirkt hatte.'

In der Formulierung in B. 11 fällt auf, daß die Vergleichen umgekehrt wird gegenüber B. 8. Während dort gesagt ist, daß Gott ihnen wie auch uns den Geist gegeben hat, heißt es hier, daß die Gnade uns retten wird wie auch sie¹. Versetzen wir uns aber in die Denkweise der ersten Leser, so war es ihnen nach der Ausführung B. 8, die in B. 12 noch einmal bestätigt wird, ohne weiteres verständlich, daß die Heiden wenigstens 'durch die Gnade' gerettet worden waren. Denn die äußeren Zeichen bei ihrer Bekehrung waren ihnen die selbstverständlichen äußeren Folgen des Wirkens der göttlichen Gnade auf sie; wo solche Phänomene zu schauen waren, mußte eine geistliche Macht in Wirksamkeit sein².

¹) Diese Schwierigkeit hat wohl Preuschen (Liesmann) zu überlegen veranlaßt: 'glauben wir, durch die Gnade des Herrn Jesus gerettet zu werden, ebenso sie auch'. Nach Knopf (S. R. L.) soll 'die Gnade im Glauben ergriffen' werden, aber davon steht hier nichts; nach unserer Annahme würde eben *διὰ χάριτος* diesen Gedanken zum Ausdruck bringen.

²) Es sei gern zugegeben, daß auch diese Erklärung ihre Schwierigkeit hat. Vielleicht ist es daher vorzuziehen, *χάρις* hier mit den meisten Exegeten [vgl. Knowling (Ex. Gr. T.), Wendt (Meyer)] als Güte, Barmherzigkeit zu deuten, wie wir es oft (vgl. oben S. 29 ff.) in der späteren Literatur fanden. —

Der Zusammenhang führt uns also auf die Annahme, daß *χάρις* hier die mystisch-religiöse Bedeutung hat, eine Art göttlicher *δύναμις* ist, auf deren Wirklichkeit aus äußeren Ereignissen geschlossen werden kann, also nicht eine Gesinnung des Herrn Jesu. Aus dieser Wirksamkeit der *χάρις* zieht man ferner den Schluß, daß auch die Juden, bei deren Befehrung nicht derartige Zeichen geschehen wären (und wo es also nicht allen unzweideutig war) so gerettet werden¹.

Ich kann ein Gefühl nicht unterdrücken, daß das Wort hier schon formelhaft abgenutzt gebraucht ist, wie es in späterer Zeit häufig der Fall ist. Der Begriff hat die paulinische Spannung ganz verloren; vorher lag in ihm eine dramatische Kraft, ein Augenblickscharakter, der jetzt durch die stetig wirkende Gnade ersetzt worden ist. Der eschatologische Sinn des Heils ist verblaßt. Dies hängt damit zusammen, daß für Paulus Gnade im heilsgeschichtlichen Sinne immer etwas von außen her den Menschen Passendes war; hier aber ist mehr von einer im Menschen stetig wirkenden Kraft die Rede (vgl. Act. 18, 27 u. unten).

Ich füge noch einige Beispiele aus dem 2. Jahrhundert hinzu. Justin Dial. 100, 2 heißt es: ἀπεκάλυπεν οὖν ἡμῖν πάντα ὅσα καὶ ἀπὸ τῶν γραφῶν διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ νενοήκαμεν oder vielleicht noch mehr formelhaft 87, 5: δόματα, ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν, ὡς ἄξιον ἕκαστον ἐπίσταται. Vielleicht ist τῆς δυνάμεως nur erklärende Glosse zu χάρις. Aber wie dem auch sei, χάρις bedeutet hier wahrscheinlich eine göttliche Kraft, eine göttliche Potenz, die den Menschen δόματα bringt². Sehen wir auf den Zusammenhang, so hat Justin eben von den göttlichen δυνάμεις gesprochen, die den Propheten von Gott gegeben sind, σοφία, σύνεσις, βουλή, ἰσχύς, εὐσεβεῖα, φόβος, γνώσις usw. Alle diese

Man beachte aber, daß von der Gnade des Herrn Jesu (nicht von Gottes Gnade) die Rede ist. — Fr. Bläß, Acta Apostolorum, Göttingen 1895 verweist m. E. mit Recht auf Röm. 5, 15. — Wie formelhaft, wahrscheinlich nach paulinischen Vorbildern, das Wort hier verwendet wird, fühlt man leicht. Vielleicht sollte man daher nicht einen zu genauen Sinn darin suchen.

1) Nicht aber, weil sie Juden sind und das Gesetz halten.

2) Wir müssen immer die Möglichkeit offen halten, daß wir es mit einer abgeblaßten Formel (für Gottes Güte?) zu tun haben.

Kräfte sind jetzt auf Jesus übertragen worden, der sie den Christen schenkt, und zwar 'von der Gnade der Kraft seines Geistes'. Jesus nimmt also von seiner großen Kraft¹ und schenkt den Christen (bei ihnen gibt es *χαρίσματα* 88, 1, nicht bei den Juden). Hier würde also *χάρις* die Bedeutung von Potenz, von geistlichem Fluidum haben; kann man doch kaum von der Barmherzigkeit einer *δύναμις* reden.

Ein gutes Beispiel dieser Gedanken gibt uns ein Passus bei Theophilus, ad. Aut. III. 23 *ἐγὼ δ' αἰτοῦμαι χάριν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ, εἰς τὸ τάληθῇ κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ πάντα ἀκριβῶς εἰπεῖν ὅπως καὶ σὺ καὶ πᾶς ὁ τούτοις ἐντυγχάνων ὁδηγῇται ὑπὸ τῆς ἀληθείας καὶ χάριτος αὐτοῦ*. Theophilus bittet also Gott um *χάρις*, damit seine Leser, wenn er redet, nicht von ihm, sondern von Gottes Wahrheit und 'Gnade' geleitet werden (dieser Terminus ist zu beachten!). Hier ist es denn wohl unzweifelhaft, daß *χάρις* die hypostasierte Kraft, nicht die hypostasierte Eigenschaft Gottes ist. Diese Kraft hat sich in Theophilus gesenkt, um durch ihn auf die Leser einzuwirken, mit ihnen zu handeln.

Theophilus spricht oft in Wendungen, die sehr an Philo und die populäre Stoa erinnern, von Gottes Barmherzigkeit und Güte; aber nie verwendet er hierbei das Wort *χάρις*. Überhaupt kommt, soviel ich sehe, *χάρις* nur hier und III. 15, auch da in dieser hypostasierten Bedeutung, vor: bei den Christen . . . *θεὸς ὁμολογεῖται, ἀλήθεια βραβεύει, χάρις συντηρεῖ, εἰρήνη περισκέπει, λόγος ἅγιος ὁδηγεῖ, σοφία διδάσκει, ζωὴ βραβεύει, θεὸς βασιλεῖ* usw. (die Gedanken sind hier also koordiniert und synonym).

Auch Act. 18, 27 dürfte dann am leichtesten so zu erklären sein. Die Christen sind, so heißt es, durch die Gnade zum Glauben gekommen (*τοῖς πεπιστευκόσιν διὰ τῆς χάριτος*). Hier ist die Gnade eine mystische Macht, die den Christen zum Glauben geführt hat, oder (besser) die das 'Glauben' ist.

Ganz anders erklären RACHHAM und andere² diese Stelle: es sei von Christen die Rede, die zum Glauben gekommen sind through the grace given unto him (Apollon); this interpretation (of the margin) is supported by St. Paul's phrase

¹) Für *ἀπό* in partitivem Sinne, vgl. Moulton, a. N. S. 102.

²) Ox. C., wohl nach Wettstein, u. a.; so auch Knopf (S. N. L.).

'the grace given unto me' (1. Kor. 3, 10; 15, 10; 2. Kor. 1, 12 etc.) the believing through grace of the text is supported by the similar expressions in Act. 13, 48; 16, 14 usw.¹. Ich brauche kaum zu sagen, daß dies den Sinn der Worte zerstört. ἡ χάρις ohne jede nähere Gen.-Bestimmung kann unmöglich diese Bedeutung haben, die nur ein ängstliches Festhalten der traditionellen Erklärungen des Wortes hier ansetzen kann.

Auch Tit. 3, 7 ist es möglich, χάρις in unserer Weise auszulegen. Δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου² χάριτι wäre dann mit διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως religionspsychologisch gesehen parallel³, und der Verfasser würde mit diesen Worten meinen, daß in der Taufe die hypostasierte göttliche 'Gnade', die mystische Kraft, den Menschen verwandelt und ihn gerecht macht⁴. Wie gewagt diese Erklärung auch auf den ersten Blick sein mag, gewinnt sie doch an Wahrscheinlichkeit, je mehr wir mit den Schriften dieser Zeit und mit dem Geist, der aus ihnen redet, vertraut werden.

Wie oft diese Gedanken die Herzen der ersten Christen bewegten, will ich durch noch einige Beispiele deutlich machen. Ode Salo-

¹) In ähnlicher Weise wird χάρις von Knowling (Ex. Gr. T.) gedeutet, der aber χάρις mit συνεβάλετο kombiniert, was doch wohl die Wortstellung verbietet.

²) Nach Holzhmann, 3. St., geht ἐκείνου auf Jesus, was wohl richtig ist. (Vgl. oben S. 32): ein Gnadenakt Jesu in seiner Eigenschaft als Christus. Daß es in Beziehung zu οὐκ ἐξ ἔργων B. 5 steht (so auch Wohlenberg (Zahn), ist wahrscheinlich. — Wohlenberg erklärt ἐκείνου von Gott: Der Apostel setzt voraus, daß, ehe Gott den Geist ausgoß, eine Rechtfertigung stattfand (ob der Akt des δικαιωθῆναι als ein richterlicher gedacht ist, kann aus dieser Stelle nicht entschieden werden, Anm. 3). — Ich muß offen bekennen, daß mir die Zerlegung der einzelnen Akte, die W. hier vornimmt (vgl. 3. St.), sehr unwahrscheinlich vorkommt; ich kann es nicht anders verstehen, als daß wir hier eine Reihe miteinander synonyme Ausdrücke haben, nach deren innerem Zusammenhang wir den Verfasser nicht fragen dürfen. Er folgt keinen Reflexionen, sondern benutzt Formeln, die schon vor ihm geprägt waren, Formeln, ohne sich ihre nähere Bedeutung allzu klar zu machen. (Vgl. dazu Norden, a. A. S. 250ff.).

³) Vgl. 1. Tim. 3, 16.

⁴) Vgl. Pistis Sophia c. 69 (S. 98, 12): 'und das Wort, das Deine Kraft gesagt hat: Dein Antlitz war mit mir, mich rettend in Deiner Gnade (χάρις), es ist das Wort, das die Pistis Sophia gesagt hat: Dein Licht war mit mir, mich rettend in Deinem Lichtabfluß; vgl. auch c. 69 (S. 97, 15).

mos 9, 4f. heißt es: Be enriched in God the Father, and receive the thought of the Most High. Be strong and be redeemed by his grace (vgl. 29, 5 He justified me by His grace; vgl. Tit. 3, 7; vgl. auch Dde 25, 4). Hier sind die beiden Glieder wohl parallel und wollen demselben Gedanken Ausdruck verleihen. Dde 41: All the Lord's children will praise Him, and will collect the truth of His faith. And His children shall be known to Him. Therefore we will sing in His love: we live in the Lord by His grace: and life we receive in His Christ: for a great day has shined upon us: and marvellous is He who has given us of His glory (δόξα). Alle diese Christen wissen, daß sie in Christus durch seine Gnade (wohl zwei Ausdrücke für denselben Gedanken) leben, durch die Kraft, die sie in sich wirken fühlen, die sie Gnade, Erkenntnis, Leben usw. mannigfach benennen.

Dde 31, 6 heißt es: Come forth, ye that have been afflicted and receive joy, and possess your souls by His grace. Von einer sündenvergebenden Gnade kann hier nicht die Rede sein, denn der Gedankengang: Sünde, Reue und Erlassen der Sünden ist den Dden ganz fremd¹; nächst der von uns postulierten hätte die Bedeutung 'Gottes Huld, Güte' am meisten für sich. Aber die Verbindungen, in denen das Wort vorkommt, sind derart, daß wir nicht mit ihr zufrieden sein können.

Dies Gefühl hat Bernard augenscheinlich, meiner Meinung nach mit vollem Recht, veranlaßt, für die große Bedeutung der Gnade in den Dden nachdrücklich einzutreten², ja sie sogar zur zentralen Idee darin zu erheben. Er sieht die Dden als Taufpsalmen an, als Hymnen, die von denen gesungen wurden, die neuerdings die Taufe empfangen hatten, oder von Katechumenen, die auf sie vorbereitet wurden. In den meisten der oben erwähnten Beispiele spricht er auch von 'der Gnade', die in der Taufe mitgeteilt werde; er sieht also hier die sakramentale Gnade der Taufe in vollster Wirksamkeit.

Ich glaube, daß er durch diese Deutung den Dden vieles von

¹) Das betont mit Recht Menzies, Interpreter Oct. 1910, S. 14; vgl. Harnack, a. A. S. 105, 114; Gunkel, Z. f. nt. W. 1910, S. 322.

²) Bernard, a. A. S. 3ff.

ihren ursprünglichen Tönen abgelauscht hat, daß er ihre ursprünglichen Gedanken besser verstanden hat als viele andere. Nur glaube ich, daß es der Beziehung gerade auf die Taufe nicht bedarf. Die Andeutungen, die darauf weisen könnten, sind zu wenige oder zu allgemein gehalten. Die Ähnlichkeit mit späteren Taufhymnen ist zwar groß, aber auch sie schildern ja nur das Neue, das sich mit dem Christwerden vollzogen hat, auch sie geben nur dem religiösen Gefühl des Neubefehrten einen Ausdruck. Ganz richtig ist es, daß wir es mit einer konkreten Bedeutung der Gnade zu tun haben, daß sie hier eine Kraft, ein geistiges Fluidum ist, das sich der Christen bemächtigt, sie umschafft und errettet. Auch die 'Komplement'-Vorstellung, daß die Christen der Gnade voll sind, fehlt, wie wir im Verlauf sehen werden, den Dden nicht.

Wie diese Macht in und zusammen mit den Christen wirkend gedacht wird, zeigt auch Ign. Pol. 7, 3. Der Christ tut nichts von sich selbst her, sondern er ist Gott alles schuldig. Dies Werk ist Gottes und euer, wenn ihr es ausführt. πιστεύω γὰρ τῇ χάριτι, ὅτι ἐτοιμοί ἐστε εἰς εὐποιᾶν θεῷ ἀνήκουσιν. Es ist wohl am einfachsten, χάρις hier als eine in den Christen wirkende, mystische Macht zu fassen, auf die Ignatius seine Zuversicht gründet. So wie das Wort hier steht, ohne jeden Genetiv oder anderen erklärenden Zusatz, kann es nicht als eine Gesinnung Gottes stehen, sondern wir müssen es mit den eben erwähnten Fällen in eine Linie stellen¹.

Vielleicht ist auch dieselbe Deutung Ign. Philad. 8, 1 zu finden, obgleich hier die Bedeutung 'gnädige Gesinnung' möglicherweise vorzuziehen ist. Ziemlich sicher scheint sie dagegen Mart. Pol. 20, 2, wo es von Gott gesagt wird, daß er πάντας ἡμᾶς εἰσαγαγεῖν ἐν τῇ αὐτοῦ χάριτι καὶ δωρεᾷ εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ βασιλείαν, διὰ παιδὸς αὐτοῦ. ἐν ist wohl hier, wie so oft in hellenistischer Sprache, instrumental zu nehmen². Dafür spricht die Koordinierung mit

¹) Vgl. auch Act. Phil. 95 ἡ χάρις τοῦ πνεύματος μου κατευθύνει σου τὰς τρίβους ἐν παντί τόπῳ...; (vgl. für diesen Ausdruck auch Act. Th. 52 τὸ χάρισμα τοῦ πνεύματος); vgl. vielleicht auch Pass. Andr. 14: Ἰησοῦ Χριστέ, τὸν ἐπὶ τῆς σῆς χάριτος κρεμασθέντα ὁ ἀντίδικός σου μὴ λυέτω μέ. Euf. h. e. II. 1, 10.

²) Vgl. Moulton, a. U. S. 12, 61 und 104; wenn nicht εἰς τὴν β. κτλ. folgte, würde ich ἐν doch lieber = εἰς c. acc. fassen.

δωρεά wie auch das nachfolgende: durch seinen Diener (vgl. auch Mart. Pol. 2, 3 προσέχοντες τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν κοσμικῶν κατεφρόνων βασιάνων).

In mehreren dieser Beispiele ist der 'Gnade' ein hoher Grad von Selbständigkeit und Hypostasierung beigelegt. Dieser Vorgang, der in jener Zeit so gewöhnlich ist, scheint sehr weit um sich gegriffen zu haben. Denn in dieser Weise ist es am leichtesten, einige Stellen zu erklären, die sonst jeder Deutung spotten, z. B. Act. 14, 26 (15, 40). Lucas erzählt hier, daß die christlichen Missionare in Antiochia der Gnade Gottes übergeben worden waren, für das Werk, das sie durchgeführt hatten . . . und sie erzählten, was Gott mit ihnen getan hatte. Zwar haben wir es hier mit einer formelhaften Sprache zu tun und eine prägnante Bedeutung ist daher wohl nicht herauszufinden; τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ könnte sehr wohl mit τῷ θεῷ oder dgl. identisch sein, und es ist nicht leicht, etwas Konkretes damit zu fassen. Die Worte können doch kaum etwas anderes bedeuten als eine abgenutzte Wendung dafür, daß man Gott gebeten hat, seine Gnade durch einen selbst wirken zu lassen. Dafür sprechen wohl auch die folgenden Worte¹. Es liegt also die mystisch-orientalische Bedeutung vor.

Noch weiter scheint die Hypostasierung von Ignatius getrieben zu sein. Er schreibt Magn. 2, 1: ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ, καὶ τῷ πρεσβυτέρῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ich kann die Stelle nur so verstehen, daß χάρις eine göttliche Hypostase ist². Auch hier scheinen die Gedanken sich in der orientalischen Sphäre zu bewegen.

Im ganzen haben wir es hier überall mit einer einheitlichen Bedeutung von χάρις zu tun gehabt, die wir die 'hellenistische'

¹) Vgl. Act. 13, 3; 14, 2; 3 und beachte die Handauslegung. Das spricht doch dafür, daß wir es hier mit einer realen Kraft zu tun haben. Vgl. auch Act. Thomae 1, wo Thomas ermahnt wird, nach Indien zu gehen und dort zu predigen, ἡ γὰρ χάρις μου ἐστὶν μετὰ σοῦ.

²) Vgl. auch Euf. h. e. II. 1, 10 αὐτῷ θεία συνήργει χάρις und h. e. V. 1, 6 παντὶ γὰς σθένει ἐνέσκαψεν ὁ ἀντικείμενος . . . ἀντιστρατηγεῖ δὲ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς μὲν ἀσθενεῖς ἐρρύνετο, ἀντιπαρέτασσε δὲ στύλους ἐδραίους δυναμένους διὰ τῆς ὑπομονῆς πᾶσαν τὴν δρμὴν τοῦ πονεροῦ εἰς ἑαυτοὺς ἐλκύσαι. Vgl. auch Diognet 11, 5ff. und Act. Joh. 95 (man beachte die beiden Verben σικιρᾶ und χορεύει).

genannt haben. Daß sich doch Verschiedenheiten der religiösen Psychologie auch innerhalb dieser doch im ganzen einheitlich orientierten Vorstellung finden lassen, haben wir schon oben berührt, und ich will hier in den Schlußbemerkungen noch einmal darauf hinweisen. Denn für Paulus wird oft auch durch diese χάρις Vorstellung seine absolute, eschatologische Weltanschauung zum Ausdruck gebracht. Die 'Gnade' ist als die heilsgeschichtliche Macht gedacht, die um die Menschen wirbt, sie in das Heil versetzt. Später aber wird sie mehr als die helfende Macht gedacht, die die Menschen erzieht oder dgl. Aber dieser Unterschied läßt sich nicht zu streng durchführen. Besonders in diesem Abschnitt müssen wir sehr vorsichtig sein, wenn wir die Differenzen zwischen Paulus und seinen Nachfolgern feststellen wollen; sie kommen hier nicht deutlich zum Vorschein. Paulus zeigt sich als ein Kind seiner Zeit, er teilt ihre Gedanken und Vorstellungen. Das ist hier leicht zu finden. Die Differenzen aber können nicht auf Grund des oben behandelten Stoffes mit Sicherheit dargelegt werden, diese Aufgabe muß für das Folgende erspart werden. —

Besonders in den letzten Beispielen haben wir oft das Gefühl, daß das Wort 'Gnade' stark formelhaft und abgenutzt verwendet worden ist. Es scheint der christlichen Gemeindegprache, die es ihrerseits sicher von der Rone entnommen hat, als Gemeingut anzugehören. Doch es wird stets in einem gewissermaßen christlich-technischen Sinne gebraucht; es hat eine religiöse Qualität, die vielleicht erst im Christentum hineingelegt worden ist. Diese religiöse Qualität läßt uns die Vorstellung nur als eine mystisch-religiöse Realität verstehen. Religionspsychologisch sind dann die Wurzeln leicht zu finden: 'Gnade' ist die religiöse Erfahrung, die religiöse Kraft des Menschen, die als selbständiges Wesen oder dgl., die mit dem Menschen handelt, gedacht ist. Diese psychologische Erklärung läßt uns auch verstehen, weshalb wir oft nicht sagen können, ob Gnade vom Menschen ganz unabhängig oder ob sie als eine dem Menschen gegebene Ausstattung gedacht wird; ist die psychologische Erklärung richtig, muß dies sogar der Fall sein.

Wir sind vielleicht schon mehrmals zu weit gegangen und haben den Titel dieses Teiles unserer Untersuchung vielleicht schon überschritten. Haben wir wirklich überall noch mit einer selbstän-

digen, von dem Menschen ganz geschiedenen Macht zu tun, die in und mit ihm wirkt, oder ist hier von einer Ausstattung des Menschen die Rede? Während uns, wenn wir die Sache oberflächlich betrachten, ein solcher Unterschied wichtig erscheinen mag, so mußten dem antiken Menschen beide Vorstellungen ineinander fließen. Das eine wie das andere war ihm fast etwas Physisch-reales, etwas mit den Händen zu Greifendes. Solange diese Kraft persönlich, als Dämon gedacht wird, ist es leicht, den Unterschied festzuhalten, aber sobald sie die mehr fließende und unbestimmte Bedeutung von Energie oder Potenz erhält, wird es unmöglich und — unnötig. Eben dies war in unsren letzten Beispielen immer häufiger der Fall. Es sind die vollstichen Gedanken von Kräften und Energien, von 'tabu' und allem diesen, die jetzt zu uns reden. Die Vermischung wird mit der Zeit immer enger, und die Vorstellungen gehen immer mehr ineinander über.

2. Gnade räumlich gedacht oder mit 'Heil' synonym.

In der realistisch-konkreten Denkweise eines Paulus sind es nicht nur die 'kosmischen Kräfte', die mit den Menschen ihr Spiel treiben. Er bewegt sich auch in räumlichen Vorstellungen, er läßt Christen und Nicht-Christen so zu sagen in getrennten Welten leben, wo ungleiche Gesetze die Herrschaft führen. Gesetz — Sünde — Vergeltung — Tod z. B. heißt eine Kette, Gnade — Gerechtigkeit — Leben eine andere. Sie werden mit verschiedenen Namen benannt, die verschiedene Seiten in den Vordergrund treten lassen.

So ist es nicht überraschend, daß wir als eine solche Bezeichnung der Religion der Christen, als Inbegriff des Heils auch χάρις finden. Denn 'die Gnade' ist ja das Lebensprinzip des Christen, sie ist es, die in ihm lebt, die durch ihn in die Welt hinauswirkt. Sie ist es ja auch, die die Christen aus dem Bereich der Verdammung berufen, auserwählt hat. In ihr soll der Christ sein Leben führen.

So finden wir χάρις z. B. Röm. 5, 1: 'Sind wir nun aber durch den Glauben gerechtfertigt worden, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, durch den wir ja auch den Zugang zu dieser Gnade erlangt haben, in der wir stehen'.

Die lokale Bedeutung geht ohne weiteres aus der Wendung 'Zugang erlangt haben' wie von dem Verbum 'stehen' hervor. Hier ist es unmöglich, χάρις 'psychologisch' zu deuten; sie repräsentiert das Heil, schließt also in sich die Fülle aller der religiösen Güter mit ein, die Paulus von der Erlösung, von dem Leben erwartet¹. Und den Zutritt zu alledem verdanken wir dem Herrn, weil er es ist, der diese neue Lebenssphäre geschaffen hat durch seinen Tod (B. 6 ff.)².

Als das Heilsgebiet erscheint χάρις auch Gal. 5, 4. Zuerst wird der Gegensatz (5, 1) zwischen Freiheit und Sklaverei dargestellt. Die in Sklaverei, die beschnitten sind, müssen das ganze Gesetz halten, mit ihnen hat Christus nichts zu tun, von ihm haben sie keinen Nutzen, von ihm haben sie sich losgerissen, aus der Gnade sind sie gefallen³. Denn wir, fährt der Apostel fort, und meint damit die Christen, die Freien, haben alles das, was er diesen anderen hat entziehen müssen; uns kann Christus nützen, weil wir mit ihm in Verbindung stehen, wir stehen in der Gnade usw. Dann zeigt er, wie hier nur der Glaube etwas vermag. Die Worte: τῆς χάριτος ἐξέπεσate sind nicht zu mißdeuten. χάρις hat eine rein räumliche Bedeutung, ist ein anderer Ausdruck für 'Heil' (vgl. Gal. 2, 21). Für Paulus aber hat das Weilen im Bereiche des Heils vielerlei Folgen, die er hier durch πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη zusammenfaßt⁴.

Diese Seite hebt Paulus häufig in seinen Briefen hervor, und zahlreich sind die Wendungen, mit denen er dies Thema variiert.

¹) Vgl. Dennen (Ex. Gr. T.) mit Recht: the grace it substantially one with justification; it is the new spiritual atmosphere, in which the believer lives; Zorell: χάρις dicitur cumulus donorum nobis propter merita Christi datorum, redemptio, justificatio, fides, quorum donorum culmen sunt gratia sanctificans et gloria aeterna.

²) Vgl. Jr. II. 33, 5 οἱ δὲ τῆς κολάσεως ἄξιοι ἀπολεύσονται εἰς τὴν αὐτήν, καὶ αὐτοὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχὰς καὶ ἰδία σώματα, ἐν οἷς ἀπέστησαν ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος.

³) Lightfoot, St. Pauls Epistle to the Galatians, London 1905: the words ἐκπίπτειν and ἐκβάλλειν are correlatives in this sense, schwerlich doch ganz richtig.

⁴) Wie sehr Paulus hier hellenistischen Gedanken folgt, vgl. Kettenstein, Mysterienreligionen S. 128, auch wenn hier von 'γνώσις' statt 'χάρις' die Rede ist; vgl. bes. Corp. Herm. XII, 9.

Oft sagt er nur: wir sind der Sünde los; oft: das Gesetz ist zunichte gemacht; oder: wir sind dem Gesetze der Vergeltung entrückt. Aber auch positiv wird das Neue formuliert, das den Christen zuteil geworden ist, und zwar in mannigfacher Weise. Auch dabei kommt *χάρις* zur Anwendung. Wenn Paulus Röm. 6 die Unmöglichkeit zu sündigen für die Christen hervorheben will, zeigt er zuerst, wie die Christen in und mit Christus in ein neues Leben versetzt worden sind. Sünde und Tod sind ihnen etwas Vergangenes, etwas, was mit den Christen nichts zu tun hat. Sie sind Sklaven nicht der Sünde, sondern der Gerechtigkeit; die Sünde hat nicht über sie zu befehlen. Denn, fährt der Apostel R. 14b fort, 'ihr seid nicht unter Gesetze sondern unter der Gnade (vgl. P. Amh. 2, 20: *ὕπὸ τὴν χάριν ἡλθετε ἀκόπως*, vgl. unten S. 87 ff.). Und nun können wir sündigen, die wir nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind? Nein!' Nun entwickelt er die beiden Möglichkeiten, unter denen der Mensch zu wählen hat: unter dem Gesetze leben mit alledem, was darin liegt: Arbeit und Streben, und doch Sünde, Zorn, Verdammung; oder unter der Gnade leben, Sklave der Gerechtigkeit sein und zuletzt von Gott das ewige Leben als Gnadengeschenk erlangen¹. So zieht er aus den beiden Alternativen die Konsequenzen. Handelte es sich für Paulus hier um eine Gesinnung Gottes, so hätte er wohl eher gefolgert: sündigt nicht, damit sich nicht Gottes Gnade in Zorn verkehre.

Und doch, meine ich, zeigt uns diese Stelle einen eigentümlichen Dualismus, wenigstens wenn wir uns auf den Standpunkt jüdischer Leser stellen. Die Frage R. 15 ist ihnen nur möglich, wenn mit *χάρις* Gottes Güte, sein Übersehen der Sünde gemeint sei. Haben wir hier einen Beweis dafür, daß die Feinde des Paulus ihn nicht verstanden haben oder verstehen wollten; daß sie nicht die ungeheure Spannkraft seines religiösen Gemüts haben fassen können?

Ich glaube, daß solche eigentlich inkongruente Fragen und Antworten die verschiedenen Standpunkte des Paulus und des Juden uns gut vor Augen führen können. Paulus denkt religiös. Er ist in die neue Welt von Gottes Gnade versetzt worden. Aber

¹) Vgl. Ign. Eph. II, 1 *ἣ γὰρ τὴν μέλλουσαν δογὴν φοβηθῶμεν ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν*.

diese Gnade lebt und wirkt auch jetzt in ihm, daher kann er nicht sündigen. Der Jude dagegen denkt ethisch: Wie kann der gerechte Gott die Sünden erlassen, 'gnädig' sein. Dann ist ja alle wirkliche Moral aufgehoben: je mehr wir sündigen, desto größer ist die Gnade. Solche Gegner konnten einander einfach nicht verstehen.

Vom hellenistischen Standpunkt her lassen sich diese Worte auch gut erklären, denn nach den da herrschenden Vorstellungen ist der Pneumatiker schon aus der Welt der *εἰμασμένη* entrückt: Wenn er sündigt, ist es nicht er, sondern nur sein Leib, der sich befleckt; so mag er denn selbst die schwersten Sünden begehen¹.

Zu diesem Gedankenkreise paßt die paulinische Folgerung ausgezeichnet. Der Apostel betont nur hier, daß das Prinzip des christlichen Lebens sittlicher Art, daß ein solches Leben mit der Sünde unvereinbar sei; und zwar weil der Geist, die Gnade ihm immer von sittlicher Qualität sind, immer mit seiner Religion im nächsten Zusammenhange stehen.

Damit ist doch nicht gesagt, daß Paulus von dorthier seine absolute Weltanschauung übernommen hat. Ich habe damit nur die Ähnlichkeit betont, die dadurch aufgekomen ist, daß Paulus ein antiker Mensch ist, der die Stimmungen seiner Zeit teilt. Was ihn von diesen Hellenisten scheidet, ist seine starke 'Persönlichkeitsmystik', die ihn dazu zwingt, die Gedanken in die jüdisch-apokalyptischen Formen zu gießen. Dies Nebeneinander von Jüdischem und Hellenistischem, alles durch die Persönlichkeit des Apostels umgegossen, hat ihn zu einem der interessantesten Helden der Religionsgeschichte gemacht. —

Es ist charakteristisch, daß Paulus oft eben das Gesetz als Gegensatz zu *χάρις* angibt. Denn was ihm dies Wort sagt, können wir mehrmals von ihm hören, und zwar in Gedanken, die oft hart und abstoßend sein können, wenn wir sie in ihrem tiefergreifenden Ernst fassen. Denn nach ihm steht die ganze, außerchristliche Welt unter diesem Namen, sie arbeitet und strebt, um das Heil zu erlangen, aber immer vergebens (Röm. 4, 4ff.); das finsterste Gemälde malt er in Röm. 7². Doch für die Christen ist alles dies

¹) Vgl. Wetter, a. A. S. 69 u. a., Reizenstein, Mysterienreligionen, S. 37.

²) Vgl. Wetter, a. A. S. 39ff.

etwas Vergangenes. Sie leben in der Gnade; hier gilt die eigene Arbeit nichts; man hat nur zu empfangen, Gottes mächtige Hand, seine Gnade mit sich wirken zu lassen, sich den überschwenglichen Reichtum des Heils schenken zu lassen. Der Mensch ist nichts, Gott ist alles.

Daß Paulus den Ausdruck für das Christsein in mannigfacher Weise variiert, ist mehrmals hervorgehoben worden. Adolf Deißmann hat in einer seiner frühesten Arbeiten die Aufmerksamkeit auf die Formel *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* gerichtet und ihre lokale Bedeutung stark betont. Es kann daher unsre These von der örtlichen Bedeutung von *χάρις* nur bekräftigen, wenn wir zeigen können, daß *ἐν χάριτι* ganz auf dieselbe Weise wie *ἐν Χριστῷ* von Paulus gebraucht wird. Dies ist der Fall Gal. 1, 6. Ob *Χριστοῦ* ursprünglich ist oder nicht¹, hat nichts mit unserer Frage zu tun. Denn auch wenn es ursprünglich wäre, gehört *ἐν χάριτι* zu *τοῦ καλέσαντος*². Die Möglichkeit, den Ausdruck auf den Gemütszustand Gottes zu beziehen, die Ließmann³ noch offen halten will, ist mir sehr unwahrscheinlich; ich bin auch nicht geneigt, *ἐν* = *διὰ* zu fassen. Als erste Möglichkeit nennt Ließmann: 'Gott hat euch zur Gnade berufen'. Sie ist nach hellenistischem Sprachgebrauche nicht unmöglich, fällt auch sachlich mit der von mir vorgeschlagenen zusammen, obgleich ich ein wenig mehr das Sein in der Gnade hervorheben will, nach Analogie des Seins in Christo⁴.

¹) Mit Zahn ist wohl dieses anzunehmen.

²) Sieffert (Meyer) sucht zwar *Χριστοῦ* mit *χάριτι* zu verbinden: 'auf Grund der Gnade Chr. zu berufen', aber seine nähere Erklärung zeigt eine chaotische Gedankenverwirrung. Lightfoot: abandoning the dispensation of grace for a different gospel scheint also in seiner Paraphrase meiner Meinung sehr nahe zu kommen, in seiner Erklärung dagegen: the instrument, that it is a covenant of grace, not of work (ein Gegensatz, der doch hier nicht paßt) weicht er davon ab; auch ihm gehört *Χριστοῦ* zu *χάριτι*. Zahn dagegen scheint die oben gegebene Deutung; u. vertreten.

³) (Ließmann), u. a.; vgl. auch Rendall (Ex. Gr. T.), Ebeling.

⁴) Diese Verwendung von *ἐν χάριτι* scheint mit der Zeit zugenommen zu haben. Sie findet sich, soviel ich sehe, Ign. Eph. 20, 2; Magn. int.; Smyrn. 9, 2; 13, 2, wo wir faum zweifeln können; an den beiden ersten Stellen wird die

In dieser Weise ist auch 2. Thess. 2, 16 am einfachsten zu fassen. Die Stellung und Konstruktion der Phrase entspricht ganz dem bei Paulus so oft vorkommenden ἐν Χριστῷ. Hätten wir es hier mit einer göttlichen Gesinnung zu tun, dann müßten wir doch erwarten, daß χάριτι in irgendeiner Weise (durch einen Gen. oder dgl.) näher bestimmt wäre. Auch ist der Gedanke an Gottes Gnade in diesem Sinne wohl schon durch ἀγαπήσας genügend hervor gehoben worden¹. Ist dagegen χάρις hier als das geistliche Prinzip des christlichen Lebens, als die Kraft, die es beherrscht, gedacht, dann paßt es sehr gut in diesen Zusammenhang hinein. Denn eben darauf, auf die geistige Kraft, die mit dem Menschen wirkt, baut Paulus immer die Gewißheit des Heils. Die beiden Partizipien wären dann am besten als ein Hendiadynon zu bezeichnen: Gott hat in seiner großen Liebe uns Christen die gute Hoffnung gegeben. Diese Hoffnung wird sich sicher erfüllen, und zwar weil wir in der Gnade (= ἐν Χριστῷ) sind, weil die Gnade die uns beherrschende Macht ist. So bekommt der Satz seinen vollgültigen Maß in dem Zusammenhang.

Auch Kol. 3, 16 ist wohl am leichtesten so zu erklären. χάρις mit Anmut zu übersetzen liegt fern; Paulus bewertet religiöse Dinge nicht nach ästhetischem Maßstab. Dibelius² zieht daher die Übersetzung mit 'Dank' vor: aus dankerfüllten Herzen. Aber ich glaube nicht, daß sie stichhaltig ist; schon die nahe Verbindung mit pneumatischen Dingen spricht dagegen, und der Dank ist genug

genaue Parallele ἐν Χριστῷ sogar ausdrücklich genannt. — Eustratiades Lexicon: χαρισμένον ὑμῖν τὰ μυστὰ ἀγαθὰ διὰ τῆς αὐτοῦ σπαγῆς stimmt sachlich mit der oben vertretenen Ansicht überein.

Auch in der hermetischen Literatur findet sich eine ähnliche Konstruktion; ich erinnere an das ἐν γνώσει Corp. Herm. IX, 4 (vgl. auch Reichenstein, Mysterienreligionen, S. 38); I, 20 οἱ ἐν τῷ θανάτῳ ὄντες; ἐν ἀγνοίᾳ (Corp. Herm. I, 32; u. a.).

¹) v. Dobschütz (Meyer), 1. St.: 'Mit den Worten wird zum Ausdruck gebracht, daß jenes göttliche Geben in freier Gnade geschieht'. Diese Deutung scheint mir auch möglich; das Zaudern der Exegeten zeigt uns, wie formelhaft doch der Ausdruck hier steht.

²) (Lietzmann), Peake (Ex. Gr. T.), der doch als Alternative gibt: by the help of Divine grace; Ewald (Zahn) hält dies für möglich, fügt aber noch eine Möglichkeit hinzu: das ἐν nach Analogie des πανχᾶσαι ἐν τινι zu fassen.

betont schon B. 15 u. 17¹. Schon Chrysostomus XI. p. 393 Montf. ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ πνεύματος φησὶν²; daß dies neben πνευματικαῖς überflüssig sei, ist kaum richtig. Denn πνευματικός gibt die Dinge als pneumatische, als geistbewirkte im allgemeinen an; ἐν τῇ χάριτι dagegen besagt, daß dies möglich ist, weil die Christen ἐν χάριτι (= ἐν Χριστῷ) sind, weil sie sich überhaupt in der Sphäre der Gnade befinden. M. E. ist schon das ἐν πᾶσι σοφίᾳ in diesem mystisch-religiösen Sinne zu nehmen. Nur weil die Christen als Christen die Weisheit besitzen, weil sie 'in der Weisheit sind', können sie einander so ermahnen; nur weil sie in 'der Gnade sind', können sie mit pneumatischen Liedern Gott in ihren Herzen lob-singen. Sowohl σοφία als χάρις gehören der pneumatischen Terminologie der Zeit an (vgl. denselben Gedanken Corp. Herm. XIII. 18 ff.).

So können wir denn sehen, wie für den Apostel das ganze Heil als ein Reich der χάρις dasteht, ein Gebiet, in das die Christen hineinversetzt sind, und wo sie Zugang zu der göttlichen Gnade (als einer mit ihnen wirkenden Kraft oder als Gottes Gabe gedacht) haben³. Indessen tritt mehr dieser letzte Gesichtspunkt hervor, daß das Heil eine Gabe ist, die die Christen empfangen haben. Χάρις bedeutet zwar fortwährend das Heil, aber jetzt das Heil als etwas, woran die Christen teil haben, etwas, was ihnen geschenkt worden ist.

Schon Röm. 5, 12 ff. war dies zu finden. Dort gab zwar Paulus zuerst diese gewaltige Skizze der Geschichte der Menschheit, die seine Religiosität so kennzeichnet, wo er die eine Weltmacht ἡ χάρις τοῦ θεοῦ nennt. Aber wir haben gesehen, wie er, wenn er von Gnade redet, allmählich diesen Gesichtspunkt verläßt und dazu übergeht, zu schildern, wie Gott den Menschen die Gnade, das Heil schenkt; B. 17 redet er davon, daß die Christen τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης empfangen haben. Die

¹) Vgl. Lightfoot, Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon⁶, London 1882, §. 5t.

²) Vgl. Corp. Herm. XIII. 15, 18; beachte: αἱ δυνάμεις.

³) Für diese Bedeutung von 'γνώσις' vgl. Reizenstein, Mysterienreligionen, S. 128 ff.

beiden hier koordinierten Ausdrücke sind für den Apostel — religionspsychologisch gesehen — synonym, wenn sie auch verschiedene Seiten zum Vorschein kommen lassen. *Χάρις* ist hier nicht eine gnädige Gesinnung Gottes — schon das Verbum *λαμβάνειν* wie der mit *χάρις* koordinierte Begriff legen dagegen ihr Beto ein — sondern es bezeichnet das Heil ganz objektiv, als eine Gabe, die dem Menschen gegeben worden ist.

Es ist, glaube ich, sehr bezeichnend, wie Paulus diesen Gedanken von *χάρις* mit dem des ewigen Lebens verbindet. Denn weil der Christ diese Gnade in sich hat, weil Gott sie ihm geschenkt hat, ist der Apostel dessen gewiß, daß sie im Leben herrschen werden. Vielleicht ist hier das Futurum zu beachten. Es ist der typisch jüdische Gedanke, und zwar im Gegensatz zum hellenistischen, der mit ihm uns entgegenweht.

Vielleicht verdient eine nahe Parallele aus Corp. Herm. IV, 5 angeführt zu werden. Hermes hat über die Begabung des Menschen mit *νοῦς* geredet: *οἱ δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὦ Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσί, πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοί τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ εἰ τί ἐστιν ὑπὲρ οὐρανόν.* Wir haben hier ganz dieselbe Gedankenreihe wie bei Paulus, nämlich die konkreten Vorstellungen, nur mit einem 'wissenschaftlich-philosophischen' Erklärungsversuch verbunden. Und doch ist, allen diesen Ähnlichkeiten zum Trotz, die ganze Betrachtungsweise verschieden. Denn Paulus denkt alles persönlich-lebendig, hier dagegen wird alles physisch-naturhaft erklärt.

In derselben Bedeutung ist *χάρις* auch Phil. I, 7 zu finden. Paulus sagt hier, daß die Christen mit ihm Teilnehmer sind an der Gnade¹. Die Stelle wird am besten klar, wenn man einsieht,

¹) So muß konstruiert werden, vgl. Vincent, Epistle to the Philippians, Edinburgh 1907, Int. Cr. Com. Vincent bezieht aber *ἐν τε τοῖς δεσμοῖς μου* usw. auch zu *χάρις*. Ebenso tut Lightfoot, St. Pauls Epistle to the Philippians, London 1903, welcher hierzu bemerkt: Grace applies equally to the 'bonds' and to the 'defence . . .' If it is a privilege to preach Christ, it is not less a privilege to suffer for him. Ich bin unbedingt der Meinung, daß *ἐν* usw. als eine nähere Bestimmung zum Vorigen zu ziehen ist. Der Apostel gründet seine Zuversicht auf zweierlei: die Leser wagen es, an ihm trotz allen Widerwärtigkeiten noch festzuhalten, und sie sind derselben 'Gnade' (Heil, Re-

daß χάρις hier ungefähr gleichbedeutend mit Heil oder dgl. steht; es kann uns ja nicht überraschen, daß Paulus die Errettung mit Gnade umschreibt. Denn wie wir später sehen, denkt der Apostel sich doch jeden Christen von der Gnade erfüllt, jeder hat an ihr Teil. Ist das der subjektive Ausdruck, so muß der entsprechende objektive so lauten: der Christ hat an der Gnade Teil (also Kraft), ist von ihr beherrscht, oder ist in der Gnade (also mehr lokal), oder er hat die Gnade (= das Christsein) als ein Geschenk bekommen.

Es wäre befremdend, wenn der Apostel seine Zuversicht darauf gebaut hätte, daß seine Leser mit ihm an seinen äußeren Widerwärtigkeiten Teilnehmer seien; dagegen würden wir eine Andeutung vermissen, daß er christliche Leser voraussetzt¹. Wie könnte man die Stelle ferner erklären wollen, daß die Philipper an den Ketten usw. des Apostels teilhaben? Die Termini sind doch zu deutlich auf eine Gefangenschaft des Apostels zu beziehen.

Auch für Kol. 1, 6 scheint mir diese Bedeutung wahrscheinlich. Lightfoot² erklärt χάρις als St. Paul's synonym for the Gospel (Act. 20, 24; 2. Kor. 6, 1; 8, 9), aber das ist vielleicht zu viel gesagt³. Ich glaube, daß es mehr von der Gnade als der neuen Wirklichkeit, die durch das Evangelium in der Welt geschaffen war, (wie in den oben gegebenen Beispielen) die Rede ist⁴, also von dem wahren christlichen Heil, und zwar im Gegensatz zu dem von den falschen Lehrern empfohlenen Heilsweg⁵.

Für diese orientalische Bedeutung spricht auch die Verwendung des terminus technicus ἐπέγνωτε; vielleicht gehört auch der

ligion) teilhaftig wie er (also Komma nach εὖ). So in der Hauptsache auch Kennedy (Ex. Gr. T.). Haupt's (Meyer) Eregese scheint mir sehr zweifelhaft, besonders da für ihn das μέ als Subj. 'so allgemein anerkannt ist, daß es einer besonderen Widerlegung der umgekehrten Meinung... nicht bedarf'. So auch Ewald (Zahn): seine Vermutung aber, daß μου zu συγκαινωνός gehöre, stimmt mit dem oben Gegebenen überein (doch nicht ganz richtig: Teils haberschaft an der gleichen göttlichen Hulderweisung).

¹) Zwar ist es immerhin möglich, daß dies mit darunter verstanden wäre.

²) H. H. 3. St.

³) Vgl. Abbott (Int. Cr. Com.), 3. St.: χάρις was the content of the Gospel message, so auch Haupt (Meyer); Menzies, 3. 2. Kor. 6, 1 will diese Bedeutung auch da finden.

⁴) Vgl. 1. Pt. 3, 7 und die Erklärungen unten S. 85 ff..

⁵) Vgl. Peake, Ex. Gr. T.

Zusatz ἐν ἀληθείᾳ dieser Sphäre an. So rundet die Phrase den Abschnitt schön ab, und zeigt uns, wie Paulus die Terminologie seiner Gegner geschickt verwendet.

Gewöhnlich, oder wenigstens wenn er konsequent ist, spricht Paulus davon, daß Gott es ist, der die Menschen, die dies Heil erlangen werden, erwählt. Aber oft tritt auch ein anderer Gesichtspunkt hervor. Es wird die Verantwortung des Menschen betont (2. Kor. 5, 20ff.): 'für Christus bitten wir euch, ja Gott predigt gleichsam durch uns . . . Laßt euch mit Gott versöhnen! Der von keiner Sünde wußte, den hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm 'Gottesgerechtigkeit' würden. Und daran arbeiten wir mit und ermahnen euch auch, daß ihr die Gnade Gottes nicht umsonst empfanget'.

Daß B. 1 auf B. 20 zurückgeht, ist nicht richtig¹, denn erst durch B. 21 erhält χάρις 6, 1 seine reale Erklärung. Es ist die Tat Gottes, daß er eine neue Wirklichkeit in der Welt geschaffen hat, eine Gabe, an der er den Christen Anteil nehmen läßt². Und Paulus hofft jetzt, daß die Christen sie nicht umsonst empfangen haben. Er baut also (vgl. oben Phil. 1, 7 u. a.) seine Hoffnung in bezug auf die Christen darauf, daß sie Gottes Gnade empfangen haben; sie kann nicht ohne Folgen, ohne weitgehende Konsequenzen (εἰς κενόν) sein. 'Gnade' steht hier also als Bezeichnung der religiösen Realität im Menschen, seiner Religion. Ein Schriftzitat soll dies belegen; aber was will es beweisen, und worin hat Paulus einen Vergleichungspunkt gefunden? Ich glaube, daß wir in diesen Fragen den Schlüssel zu Pauli Meinung an dieser Stelle haben. Paulus führt das Zitat an, weil er darin eine Errettung Gottes von seinem Volke sieht. Gott hat das Volk gehört, er hat ihm geholfen. Und zwar liegt der Punkt des Vergleichs in folgender dem: Wie es hier Gott ist, der die Errettung durchführt, so hängt das ganze Heil des Christen, wie Paulus eben gezeigt hat, von Gott ab, der in Christus die Versöhnung geschaffen, der durch ihn

1) So Liehmann.

2) Chrysostomus: καὶ ὁ δὲ τῆς δωρεᾶς, ὁ τῆς χάριτος (vgl. Heinrich (Meyer), Göttingen 1900, 3. St.); χάρις geht sachlich am nächsten auf das 'δικαιοσύνη θεοῦ εἶναι ἐν αὐτῷ' (5, 21) zurück.

und die Apostel der Welt zugerufen hat: Laßt euch versöhnen mit Gott. Wen diese Realität ergriffen hat, der ist 'Gottesgerechtigkeit' (status) geworden, er hat 'Gnade' (als Kraft) empfangen. Paulus legt auf *καιρῷ δεκτῷ*, auf *ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας* das Hauptgewicht: erst wenn die richtige 'Zeit' da ist, erst wenn der Tag des Heils wirklich angebrochen ist, greift Gott ein. Und da eben jetzt 'die willkommene Zeit', 'der Tag des Heils' ist, so können die Christen ruhig sein in dem Glauben, daß diese Tat Gottes nicht umsonst sein kann¹; dann ist es unmöglich, daß das Heil nicht beständig sein sollte, daß die Christen die Gnade Gottes umsonst empfangen hätten: die den Christen zuteil seiende 'Gnade' ist für Paulus die Bürgschaft ihrer Errettung. Um die Gewißheit des Heils einzuschärfen, führt Paulus hier das Schriftzitat an. Er selbst hat sich alles unterworfen, um die Korinther zum Glauben zu führen und dabei zu erhalten; ja es ist eigentlich Gott, der durch ihn wirkt, der durch ihn der Welt Versöhnung anbietet. Dieser Mahnung Gottes schließt sich auch Paulus in Wort und Tat an, aber er schließt nicht mit einer Bitte, sondern mit siegesgewisser Zuversicht: Gott hat selbst in seinem Wort die Standhaftigkeit der Korinther, ihr Bleiben im Glauben vorhergesagt.

Bedenken wir, in welcher Lage Paulus den 2. Korintherbrief schreibt, so müssen wir die Spannkraft seines Glaubens bewundern. Er hat in dieser Gemeinde die tiefsten Demütigungen, die schwersten Enttäuschungen erlebt, und vieles davon scheint noch nachzuwirken. Aber weil Gott es ist, der mit dem Heil handelt, weil er es ist, der sie errettet hat, wagt er zu glauben; denn Gott kann nichts umsonst tun.

Indem wir nun verstehen, was Paulus hier hervorheben will, fällt ein helleres Licht auch auf das Wort *χάρις*. Wir können seine Bedeutung jetzt besser würdigen (B. 18 ff.; B. 21): Gnade erscheint als Heil, als ein den Menschen erreichbarer Besitz, als etwas, woran er Teil empfängt (die Bedeutung Heil geht deutlich aus dem Zitate hervor: *ἡμέρα σωτηρίας*, vgl. auch *δικαιοσύνη θεοῦ* (5, 21).

Es geht aus allen diesen paulinischen Stellen mit Sicherheit hervor, daß die Bedeutung 'Gottes Gnade' als seine Ge-

¹) Dies ist es, was das in B. 21 Gesagte als unzweifelhaft erweist, wie auch 6, 3—10.

sinnung, als eine gnädige Tat oder dgl. zum Ausgangspunkt für ihr Verständnis nicht dienen kann. Wie kann ein Mensch unter Gnade stehen, oder zumal 'in der Gnade sein', oder 'die Gnade empfangen' usw., wenn dies die Bedeutung wäre? Und obgleich alle diese Zusammenstellungen nicht an sich unmöglich sind, wird doch der Gesichtspunkt und noch mehr der Inhalt ganz verschieden, wenn ich diesen 'nüchternen' Sinn annehmen will. Überall haben wir es mit der mystisch-religiösen (orientalischen) 'Gnade' zu tun. Wie Paulus von einem Sein 'in Christo' redet, so empfindet er auch hier. Worauf er hinaus will, ist nicht ein gnädiger Gott, sondern sind heilsgeschichtliche Realitäten, mit Geist und Glauben parallel. Er hat die Macht der Religion in seinem Inneren wirkend gefühlt, und diese Wirklichkeit schätzt er höher als alles andere. Er sieht jetzt diese Wirklichkeit als ein großes Reich, an dem er und alle Christen Teil haben, ganz wie die Gnostiker am Reiche der Gnosis. So sind es die tiefen, primären Töne der lebendigen Religion, die uns entgegenhallen, nicht eine Reflexion über sie. Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß sie uns so wenig greifbar, so vag und undeutlich erscheinen, wenn wir auch anderseits die mystische, dynamische Bedeutung besser herausfühlen können.

Auch in den nachpaulinischen Schriften tritt uns χάρις ebenso entgegen. Aber die technische Bedeutung, in der das Wort schon oft bei Paulus erschien, greift in späterer Zeit mehr um sich. Es ist kaum möglich, immer eine prägnante Bedeutung zu finden, wir müssen uns oft mit Vermutungen begnügen. Dies muß nun bei dem Studieren einzelner Worte immer der Fall sein. Der Gebrauchende legt beim Gebrauch eines Wortes, selbst wenn es eben erst in gewissen Kreisen und da in 'technischem' Sinne verwendet wird, sofort etwas von Eigenem hinein. Es braucht sich das Eigene nicht stets aufspüren oder gar bestimmen zu lassen.

Unsere Aufgabe kann daher nur die sein, auf die Sphäre hinzuweisen, in der die Vorstellungen zuhause sind. Wir müssen damit rechnen, daß auch dies oft unmöglich ist; denn ist das oben Ausgeführte richtig, so haben wir schon bei Paulus und in der ältesten Kirche 'Gnade' in doppeltem Sinn. In liturgischer Ver-

wendung und besonders in mündlicher Predigt wird sich bald der formelhafte Charakter einstellen und die beiden verschiedenen Bedeutungen werden nicht mehr auseinander gehalten, sondern vermischt werden. Vorherrschend bleibt immerhin die 'hellenistische' Seite des Wortes, ja sie erst macht ein Verständnis überhaupt möglich.

So steht 1. Pt. 1, 10 χάρις mit σωτηρία synonym: 'die Propheten haben von der Gnade, die für euch bestimmt war, prophezeit'. Das Heil ist hier nicht geradezu 'eine reine Gnadenwirkung Gottes'¹, sondern das Wort steht in 'hellenistischem' Sinne, wie in den oben gegebenen Beispielen, wenn auch als term. techn. benutzt (vgl. 3. B. Act. Pt. et Andr. 5, Act. Jh. 52). Zur Erläuterung führt der Verfasser aus, 'wie sie zu erforschen gesucht haben, auf welche und was für eine Zeit der in ihnen redende Geist Christi hinweise, indem er Christi Leiden und Verherrlichungen im voraus bezeugte'. Die σωτηρία und die χάρις hängen also, wie in der ganzen christlichen Urzeit, mit Christi Tod und Auferstehung zusammen. Es handelt sich um eine positive, reale, den Menschen wirklich zuteil werdende Gabe². Wir haben kaum das Recht, τοῦ θεοῦ zuzufügen, da wir dann den Gedankengang verschieben³.

Auch zu 1. Pt. 1, 13 ist eine psychologische Deutung kaum möglich: 'Setzt eure Hoffnung auf die Gnade, die euch in der Erscheinung Jesu Christi dargebracht werden wird'. Bei Jesu Offenbarung werden also die Christen τὴν χάριν bekommen (das Verbum φερομένην ist zu beachten), und zwar wohl in eschatologischer Bedeutung⁴, mit σωτηρία (wie oben) synonym. So sind auch die Schlußworte des großen Gebetes in Didache 10, 6 ἐλθέτω χάρις (ohne jede nähere Bestimmung!) καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος verständlich. Wir können vielleicht die Stimmung am besten

¹) Windisch (Liehmann), doch sachlich richtig; Bigg (Int. Cr. Com.) falsch: here is not 'grace' but 'a grace', a favour or gift of grace.

²) Ob eschatologische Bedeutung vorliegt (vgl. B. 9ff.), was vielleicht das Wahrscheinlichere, ist nicht sicher zu sagen. Für die Konstruktion mit εἰς führt Windisch Josephus Ant. IV. 4, 1 an; vgl. auch oben zu 1. Kor. 15, 10 S. 46ff.

³) Vgl. Justin Dial. 78, 11.

⁴) So Knopf (Meyer) und Hort (Ex. Gr. T.): the final deliverance; B. Weiß dagegen (Bibl. Theol.): die bei uns gegenwärtige Gnade.

so wiedergeben: es komme die messianische Zeit, es vergehe diese Welt¹.

Eine ähnliche Stelle ist 1. Pt. 5, 12. Der Zweck des Briefes ist: 'zu bezeugen, daß dies die wahre Gnade Gottes sei, in der ihr steht', wenn auch hier die lokale Farbe etwas mehr hervorzutreten scheint². Der Verfasser will seinen Lesern sagen, daß sie der rechten christlichen Gemeinde angehören, daß sie das wahre Heil erlangt haben. Daß das Wort vieles von seiner ursprünglichen Frische verloren hat, leuchtet jedem ein; es ist eine abgenutzte Münze.

Der erste Petrusbrief scheint hier gewissermaßen eine ihm eigene Auffassung von 'Gnade' zu haben. Der Verfasser nimmt das Wort in technischem Sinne als Ausdruck für das messianische Heil, für die Errettung, die σωτηρία, und zwar oft im eschatologischen Sinne. Diese Bedeutung harmoniert auch vorzüglich mit der frühchristlichen, stark auf die Parusie des Herrn konzentrierten Stimmung des Briefes. Sie ist schon bei Paulus zu finden, aber durch das 'religiöse' Pathos, mit dem er die eschatologische Zeit als schon gegenwärtig denkt, ist bei ihm die 'Gnade' in die jetzige Zeit hineinprojiziert. Aber auch die Lehre der zwölf Apostel hat χάρις so verwendet.

In diesen Kreis sind wohl auch die Worte 1. Pt. 3, 7 hineinzu ziehen, wonach die Frauen mit den Männern συγκληρονόμοι τῆς χάριτος τῆς ζωῆς³ sind. Wir würden dann eine ausdrückliche Identifizierung von χάρις und ζωή haben (denn τῆς ζωῆς ist wohl

¹) Vgl. 4. Esra 14, 34: und nach dem Tode 'Gnade' (?) (misericordiam) erlangen; es ist zu beachten, daß hier nicht χάρις steht und der Sinn daher ganz verschieden ist. Vgl. auch oben zu Eph. 2, 7, wo χάρις eschatologisch steht.

²) Zu dieser lokalen Bedeutung von χάρις vgl. Syll.² 330, 21 εἰσοδεγμένοι τέ εἰσιν εἰς ταν τας πόλεως χάριν καὶ συννπόλαμυν . . ., also auch die hellenische Bedeutung kann 'lokal' stehen, aber in ganz anderer Weise. — Knopf (Meyer) will auch hier 'Gnade' eschatologisch deuten: 'Sie verwirklicht sich aber jetzt schon in der Berufung und Aussonderung der Christen, die Christen haben die sichere Anwartschaft darauf'; ἀληθής deutet er daher: 'Gott wird ihnen sicher zu ihrer vollkommenen Verwirklichung verhelfen'. Diese ganze Eregese ist gekünstelt, und die oben gegebene Erklärung scheint mir mehr einleuchtend; ἀληθής hat dann die Bedeutung von 'wahr' (im Gegensatz zu 'feyerlich'). — Kommt χάρις hier der Bedeutung von richtiger Lehre nahe? Vgl. Bigg (Int. Cr. Com.).

³) Vgl. oben zu Phil. 1, 7 S. 79 ff.

gen. epexeg. oder caus¹. Ob der Verfasser mit 'Leben' etwas Eschatologisches meint, ist mir in Analogie mit dem oben erwähnten Sinne von χάρις wahrscheinlich, kann aber nicht mit Gewißheit festgestellt werden. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes schimmert nur sehr dunkel und vage durch; überhaupt ist die Verwendung kaum ohne die Annahme einer christlichen Gemeindesprache zu verstehen, wenn auch eine gewisse Umprägung allmählich stattgefunden haben mag.

Auch Ode Salomos 21 ist wohl Gnade in der Bedeutung von 'Heil' zu finden: My arms I lifted up on high, even to the grace of the Lord: because He had cast off my bonds from me: and my Helper had lifted me up to his grace and to his salvation: and I put off darkness and clothed myself with light, and my soul acquired a body free from sorrow or afflictions or pains.

Der Dichter erzählt, wie er in die Gnade, in das Heil vom Heiland erhoben worden ist. Die Koordinierung der beiden Ausdrücke zeigt uns, daß Gnade soviel wie Heil, Errettung bedeutet, und zwar mit lokaler, vielleicht auch dynamischer Farbe. Wenn er im Zusammenhang damit ferner erzählt, wie er vollständig seinem ganzen Menschen nach verwandelt worden ist, so geht er auf denselben Bahnen wie es Paulus so oft tut. Das Wort muß ein terminus technicus sein, der den Lesern vertraut war, sonst würde der Ausdruck unverständlich bleiben.

Der eschatologische Gedanke, der bei Paulus und im 1. Pt. die Vorstellung färbt, ist hier nicht vorhanden; die Errettung, die Gnade ist schon auf Erden als ein 'Reich der Gnade' gegenwärtig, wo diese neuschaffenden Kräfte wirksam sind, und in dieses Reich ist der Dichter versetzt worden. Eine aus diesen Vorstellungen in gewisser Hinsicht verständliche Anwendung des Wortes 'Gnade' bietet uns Ign. Smyrn. 6, 2 καταμάθετε δὲ τοὺς ἐτεροδοξοῦντας εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν², πῶς ἐναντίοι εἶσιν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ. Das Verbum ἐλθεῖν, das

¹) Windisch (Liebsmann), der dessen ungeachtet 'Gnadengabe' übersetzt, was mir auch möglich zu sein scheint. Dann ist ζῶν notwendig eschatologisch zu nehmen.

²) Man beachte, daß von Jesu Christi, nicht von Gottes Gnade die Rede ist.

wohl auch *z. B.* in 1. Pt. 1, 10 hinzugedacht werden sollte, verbietet jeden Versuch einer psychologisierenden Fassung von χάρις; Ἰησοῦ Χριστοῦ ist gen. auct. wie *z. B.* in dem paulinischen Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ. Wir können χάρις hier fast mit 'orthodoxe Lehre' übersetzen.

Einige andere Worte des Ignatius verhelfen zu weiterer Klarheit. Er sagt Ign. Eph. 11, 1 ἢ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὁργὴν φοβηθῶμεν, ἢ τὴν ἐνεστώσαν χάριν ἀγαπήσωμεν¹ und Ign. Magn. 8, 1 hören wir: εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμόν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι. Überall ist mit 'Gnade' das Heil der Christen gemeint. Aber jetzt ist dies Heil nicht mehr etwas, das noch zu erwarten wäre, sondern es ist gegenwärtig, und zwar als eine Macht oder Kraft, an der alle Christen Teil haben müssen (vgl. *z. B.* Hebr. 4, 16 u. a.)². Die mehr lokale Bedeutung wechselt oft mit der von 'Besitz' oder der dynamischen, wie es für jene Epoche bezeichnend ist. Die Vorstellung läßt sich daraus als eine überkommene erkennen, die in verschiedenen Richtungen weitergebildet worden ist, oder — wir haben nur ein Wort vor uns, unter dem man sich nichts ganz Bestimmtes, Konkretes gedacht hat.

In diesem Sinne ist es am wahrscheinlichsten, Act. 13, 43 προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ zu deuten³. Denn so können wir verstehen, warum der Apostel sagt, daß die Christen sich zu der Gnade Gottes halten, bei ihr bleiben sollen. Gnade ist das Heil,

1) Für die stilistische Seite vgl. *z. B.* Philo, qu. deus sit im. 70, qu. rer. div. 166, de somn. I. 163 u. a., wo dieselbe Gegenüberstellung stattfindet, was vielleicht dartut, daß wir eine formelhafte Stileigentümlichkeit vor uns haben, obgleich χάρις hier eine christliche Färbung bekommen hat.

2) Vgl. die Bedeutung von Gnade Ir. III. 21, 1: eos exhaereditatos ostendunt a gratia Dei und Fragment Gnost. Clem. Alex. Liber III. Stromat. ἀντέχον τοίνυν . . . μαχίμης γυναικός, ἵνα μὴ ἀποσπασθῆς τῆς χ. τοῦ θεοῦ (ed. Migne von Jrenäus, Sp. 1269). Vgl. auch einen christlichen Brief (4. Jh.) Fay. T. 136: καὶ οὐκ ἔστιν οὐκέτι ἐν ὑμῖν χάρις; die Inschrift auf einer (christlichen) Türschwelle (Inscr. Priene 217) Θεοῦ χάρις ἐν τῷ δικῷ τούτο; eine altchristliche Hymne (Ende des 3. Jh.) P. Amh. 2, 20 'ὑπὸ τὴν χάριν ἡλθες ἀκόπως, daher höre auf die Bitten der Armen' usw.

3) Für die Konstruktion vgl. 1. Tim. 5, 5. — Vgl. Mart. Pol. 2, 3 προσέχοντες τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν κοσμικῶν κατεφρόνουν βασάνων (auch hier Christi χάρις). Raum richtig gibt Bigg (Int. cr. Com.) S. 143 hier χάρις mit 'the Gospel' wieder.

die Errettung, aber zugleich eine persönliche, wirkende Kraft (daher Act. 11, 23 προσμένειν τῷ κυρίῳ; vgl. auch das vorhergehende χάρις). Zu vergleichen ist z. B. die Bitte Pap. Mimaut: θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει¹.

Ist dies richtig, dann ist es leicht verständlich, wie die Christen als οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες² (I. Clem. 16, 17) bezeichnet werden können: alles, was diesem Heil dient oder wodurch es sich auswirkt, kann dann mit 'Gnade' in Verbindung gebracht werden, wie z. B. ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ (Act. 14, 3; 20, 32)³, an der letzten Stelle mit dem charakteristischen Zusatz (vielleicht doch auch zu θεῷ gehörend) τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι καὶ δοῦναι τὴν χάριν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἁγιασμένοις παῖσιν (Act. 20, 24 τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ haben wir wahrscheinlich gen. obj. und vielleicht die Bedeutung: Güte), oder οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ (I. Clem. 8, 1). Überall ist wohl Gnade mit 'Heil' identisch, und zwar mit der Nebenvorstellung einer um die Menschen werbenden Macht.

Wie ist aber diese Verwendung von χάρις zu erklären? Alle Bedeutungen des klassischen Griechisch helfen uns nicht. Von einer göttlichen Huld kann hier nicht die Rede sein. Wir sind auf andere Bahnen gelenkt, wenn wir z. B. χάρις als parallel mit ἐν Χριστῷ, mit ἐν γνώσει usw. beobachtet haben. Hier bewegen wir uns nicht mehr auf hellenischen Pfaden. Wir sind statt dessen auf den

¹) Für diese antiken Gedanken spricht auch ein Text wie der in β, wo der Gedanke an die Taufe eingeflickt worden ist (vgl. unten und Preuschen bei Lietzmann).

²) Der Ausdruck 'Joch der Gnade' ist vielleicht aus der rabbinischen Sprache zu verstehen, wo wir oft vom Joche des Gesetzes hören, z. B. Pirke Aboth III. § 5 ed. Fiebig, Did. 6, 2; vgl. auch Ps. Sal. 7, 8; 17, 32 u. a.; der Gedanke ist derselbe (vgl. P. Amh. 2, 20, zwar spät, was uns die technisch formelhafte Verwendung deutlich zeigt); vgl. Desterley and Bor, The religion and worship of the synagogue, London 1911, S. 240. — Doch scheint dies auch hellenistischer Gebrauch zu sein, vgl. Apulejus Metam. XI. 15; 30.

³) Bigg: 'the Gospel'; unrichtig dagegen ist m. E. Wendts (Meyer) Deutung: 'das Wort von seiner Gnade', wenn ich nicht Gnade in der Bedeutung von Heil nehme; wie auch Radham (Ox. C.) the word, i. e. the revelation of his grace, of his goodness (the combination of word and grace is found in Eph. 4, 29; Kol. 4, 6; dieser letzte Hinweis ist nicht unrichtig. Vgl. Act. Thomae 142 ὁ τῆς ζωῆς λόγος, Corp. Herm. I, 29 ὁ τῆς σοφίας λόγος.

orientalisch-hellenistischen Gedanken gestoßen, und da muß die Erklärung gefunden werden. Vom Osten muß das Licht kommen. Dies ist die einzige Antwort, die wir bis jetzt geben können. Im folgenden werden wir die Beweise bringen. Es ist ein hellenistischer Einschlag in dem ältesten christlichen Gedankengewebe. —

Wir können schon jetzt darauf aufmerksam machen, daß Philo zu der Erklärung, wie sich beide Vorstellungen in dem Worte χάρις verbinden konnten, einen nicht zu verachtenden Beitrag liefert. Denn bei ihm finden wir χάριτες als göttliche Gaben des Menschen, aber diese Gaben sind oft die Kräfte, die geistige Ausstattung des Frommen, und damit berührt er schon den orientalischen Gedanken. Parallel hiermit ist die Verwertung bei Paulus.

Wie dies möglich war, ist nicht schwer zu verstehen. Nach griechischem Denken (z. B. in der Stoa) sind Vernunft, Sehen, Hören usw. Geschenke (χάριτες) Gottes, ebenso bei Philo. Aber nach dem orientalischen Denken ist alles dies in Verbindung mit Kräften oder Mächten gedacht, und zwar besonders bei religiösen Gütern, mit denen 'ausgerüstet' zu werden, sich 'anzukleiden' usw. das Ziel des Strebens sein muß. Dies sind also die göttlichen Geschenke nach orientalischem Denken. Aber die Vorstellung ist dadurch noch nicht erklärt, höchstens die Verwendung des Wortes χάρις für diese Gedanken.

χάρις in der nachpaulinischen Literatur zeugt stark dafür, daß das Wort allgemein verwendet worden ist, und zwar eben in hellenistischem Sinne. 'Gnade' ist jetzt etwas, dem man nachstreben soll, etwas, was mit der Kirche oder dem Christentum als notwendig verbunden gedacht wird, ja die Wendungen lassen uns ahnen, daß sie das Wesentliche ist: bei der 'Gnade' verbleiben, aus der 'Gnade' fallen usw.; 'Gnade' ist es, was der Mensch nach dem Leben erhalten wird usw. Besonders die eschatologische Bedeutung zeigt uns dies. Wie in den hermetischen Schriften der Himmel das Reich der Gnosis ist, so ist er im Christentum das Reich der χάρις¹.

Wie die Christen bei der Gnade ausharren sollen, so spricht

¹) Vgl. oben S. 73 u. ö.

das Gebet Pap. Mim. davon, in der Gnosis bewahrt zu werden: διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει. Corp. Herm. IX. 4 werden die Frommen οἱ ἐν γνώσει ὄντες genannt. Dieselbe Vorstellung spricht auch aus einem Wort wie Corp. Herm. VII. 2 ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἰς μεθύει κτλ.

Die wenigen Analogien, die hier zu finden sind, zeigen uns einen zum Teil typischen Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Mystik, wenn auch die zuletzt behandelten Vorstellungen stark hellenisiert worden sind. Im Christentum überwiegt die objektive Betrachtungsweise, im Hellenismus die subjektive (vgl. die verschiedene Bedeutung z. B. von ἐν γνώσει und ἐν χάριτι); dort handelt es sich immer um etwas Supranaturales, hier um etwas Mystisch-naturhaftes — dort Geschichte, hier Psychologie.

Diese mehr nüchterne Betrachtungsweise des Christentums zeigt sich in einer charakteristischen Weise in einer Phase der nach Paulus folgenden Entwicklung. Paulus selbst ist in einer Hinsicht der, der am meisten Mystiker ist, dem 'Hellenismus' am nächsten steht. Einzig aus dem, was er hier über 'Gnade' sagt, können wir den Unterschied zwischen seiner Religion und der der Mysterienreligionen nicht mit Sicherheit feststellen. Aber blicken wir z. B. auf 1. Pt., Ign. usw., dann finden wir, daß χάρις die mystische Bedeutung verloren hat, es steht ganz objektiv, nüchtern für das christliche Heil, für die orthodoxe Lehre usw. Der nüchterne, historische, 'katholische' Trieb im Christentum hat Überhand gewonnen, und auch diese von Anfang an rein mystische Terminologie für sich in Anspruch genommen. Nur in dem aus Dde Sal. geholten Beispiel ist vielleicht eine entgegengesetzte Entwicklung (in der Richtung auf Hellenisierung) zu konstatieren.

Und doch fühlt man bei dieser Verwendung von χάρις deutlich, daß der Vorstellung ein ihr ursprünglich fremdes Kleid angezogen worden ist, die Beispiele, die wir für diese Entwicklung haben beibringen können, sind auch wenig. Die Verwendung bei Paulus (und wohl in den ältesten Gemeinden), die uns diese spätere Erscheinung erklären kann, zeigt ein viel lebhafteres, ursprünglicheres Gepräge.

Zwar ist es uns kaum möglich gewesen, hier den Sinn von 'Gnade' vollständig zu fassen, aber es zeigt sich uns doch die Richtung, in der er sich finden läßt. Wir müssen unsern 'objektiven' Gesichtspunkt verlassen, und uns dem 'subjektiven', dem orientalischen zuwenden. Und das ist auch zu erwarten. Denn die 'orientalische' Bedeutung ist ja die mystische, die sich dem Inneren des Menschen zuwendet, die eigene Seele betrachtet; und erst wenn wir ihr in diesen ihren Bahnen folgen, wird sich der Sinn voll erschließen, erst dann werden wir die religionspsychologischen und vielleicht religionsgeschichtlichen Wurzeln entdecken können, die schon durch die jetzt behandelte Seite von 'Gnade' zu schimmern beginnen.

So haben wir denn gefunden, daß das Wort χάρις sich jetzt auf Bahnen bewegt, die den orientalischohellenistischen Gedanken eigen sind. Wir sind schon stark mit der antiken Denkweise in Berührung gekommen. 'Gnade' ist den alten Christen etwas fast Physisches/Reales, ein Stoff, der in die Welt ausgegossen worden ist oder eine Kraft, eine Hypostase, die mit den Christen handelt.

Schon bei Paulus können wir alles dies finden, obgleich da die ganze Vorstellung von seiner religiösen Weltanschauung getragen und gestempelt worden ist. Gnade bedeutet ihm, daß es in der Religion immer Gott ist, der handelt, daß der Mensch nichts zu seiner Errettung tun kann. Aber dies verträgt sich ganz gut mit der antiken Psychologie. Denn die hypostasierte Gnade vertritt hier Gott, das göttliche Handeln mit dem Menschen — die Hypostasierung selber entspricht ja nur der Tendenz, die wir in der populären Stoa, bei Philo und anderswo beobachten können.

Aber nach ihm bedeutet Gnade etwas anderes. Wie die paulinische Religion durch das Wort 'Gnade' eine leichtverständliche Sprache zu uns redet, durch die wir ihre Eigenart verstehen können, so ist es auch bei den späteren Christen. Die Verschiebung illustriert uns gut die Veränderung, welche die christliche Religion inzwischen durchgemacht hat.

Wir haben dies schon beim 'griechischen' Gnadengedanken beobachtet (Abt. I); dort war es der Einfluß jüdischer Gedanken, welcher

die Veränderung bewirkt hat. Das Christentum wurde durch den Vergeltungsgedanken als die höhere Moral erwiesen: es gab für jeden Christen einen Tag des Gerichts, wo Gott die Welt richtet, und zwar nach ihren Werken. Wie dieser Gedankengang sich schon in den Pastoralbriefen ankündigt, habe ich anderswo gezeigt.

So kann denn die 'Gnade' nur mit dem jüdischen (philonischen) Gedanken an Gottes Barmherzigkeit sich verbinden: das Wort des Paulus bleibt, der Gedanke ist vom Judentum aufgenommen, eine Entwicklung, die mit der des Vergeltungsgedankens genau parallel ist. 'Gnade' bedeutet, daß Gott die Sünden der Menschen (der Christen) übersieht. In überschwenglichen Worten fängt man an, Gottes Güte zu preisen, ganz wie im Judentum; aber die vielen Worte zeigen oft, daß die Schwierigkeit der *contradictio* auch im Christentum (obgleich man hier ja immer auf Jesus Christus zeigen konnte) nicht gering war. Von Anfang an aber ist der Gedanke oft streng und hart gefaßt: nur jetzt kann Gott barmherzig sein, jetzt ist auch die letzte Frist gesetzt. Allmählich verblaßte diese Seite des Gedankens. Dann ist es eigentlich nur das Wort 'Gnade', das (wohl von der paulinischen Sprache her) fortlebt.

Aber diese Veränderung ist nicht erstaunlich, wenn man sie mit derjenigen vergleicht, die der 'hellenistische' Gnadengedanke (Abt. II A) durchgemacht hat. Denn jene beiden Gedankenreihen haben doch sehr viel gemeinsam; bei diesen ist dies kaum noch der Fall.

Bei Paulus spricht seine Grundauffassung des Heils, auch wenn er 'Gnade' im hellenistischen Sinne verwendet, aus seinen Worten. 'Gnade' wird auch hier ein Glied seiner eschatologischen Heilsauffassung, sie ist eine Macht, die den Menschen ganz in Beschlag nimmt, die sein ganzes Wesen umfaßt; Gnade und Heil sind Synonyme.

Die eschatologische, absolute Weltanschauung, die dem großen Heidenapostel eigen war, konnte nicht in ihrer Schärfe von seinen Nachfolgern — nicht einmal von seinen Zeitgenossen — aufgenommen werden. Sie konnten seine Gedanken, daß das messianische Reich schon da war, und zwar mit allen seinen religiösen Gütern, nicht teilen. Gnade wird vielmehr eine göttliche Potenz,

die in der Welt 'erschieden', in sie 'eingegossen' worden ist, an der alle Christen Teil haben müssen. Diese Kraft wird sie allmählich erleuchten, das Böse aus ihnen vertreiben, und das Gute in sie hineingießen; es ist der Anfang von 'gratia infusa'. Gnade ist nicht mehr eine den ganzen Menschen beherrschende Macht, sondern nur eine Kraft (neben anderen) in seinem Inneren, wie z. B. bei Philo die Charitinnen den Frommen in ihrem Streben nach Tugend und Vollkommenheit helfen —, oder ein Sauerteig, der den ganzen Menschen durchsäuern will.

Die persönliche Gottesvorstellung, die bei Paulus damit verbunden war, wird aufgegeben, und nur die 'orientalische' Bedeutung von einer mystischen Kraft — außer dem Menschen mit ihm wirksam oder in ihm wirkend — wird dabei lebendig empfunden. Die Vorstellung von Heil und Errettung ist eine ganz neue geworden. Heil ist jetzt die hellenistische Vergottung, das Gottwerden, Unvergänglichwerden.

Mit diesen Bahnen haben wir die hellenischen Gedanken verlassen und sind zu den hellenistischen gekommen. Ihr Ursprung muß im Osten sein. Bei den Mysteriengemeinden und 'gnostischen' Gläubigen, ja in den niederen christlichen Volkskreisen überhaupt finden wir sie früh in ausgebildeter Gestalt. Das läßt uns ahnen, daß wir es hier nicht mit einer spezifisch christlichen Vorstellung zu tun haben, sondern eher mit einer allgemein hellenistischen, die im Christentum Aufnahme gefunden hat.

Von Anfang an ist eine Verbindung mit dem Kreuze aufrecht erhalten worden; es ist dabei von einer Kraft, einer Energie die Rede, die durch Jesu Tod von Gott in Wirksamkeit gesetzt worden ist, und die der Christ oft mit sich wirkend fühlt. Beständig aber ist die heilsgeschichtliche Bedeutung des Wortes lebendig; Gnade ist die Kraft, die die Menschen in die neue Welt hinüberzieht, die sie für das Reich der Unvergänglichkeit vorzubereiten hat, die ihr Leben zu durchsäuern und zu beherrschen sucht.

Es erscheint hierbei eine vielleicht sehr charakteristische Verschiebung: Die Gnade wird mit der Ankunft Jesu in Verbindung gesetzt, wir können von der Epiphanie der Gnade hören. Diese Verbindung, zusammen mit der alten Vorstellung, daß die Gnade mit Jesu Tod in Wirksamkeit gesetzt worden war, führt dazu,

daß wir jetzt oft von 'der Gnade des Herrn Jesu' oder dgl. hören, statt von Gottes Gnade.

Auf dem gegenwärtigen Standpunkt unserer Untersuchung liegt es nahe, das Gesagte nur als eine kühne Konstruktion zu betrachten. Haben wir doch indessen eine entgegengesetzte Entwicklung konstatieren können! Aber diese 'Konstruktion' wird sich bald bestätigen lassen. Denn die 'objektive' hellenistische Bedeutung von Gnade kann nicht durch sich selbst, auch nicht durch die griechische Bedeutung des Wortes erklärt werden. Sie zeigt uns doch klar, in welcher Richtung die Lösung des Rätsels zu suchen ist, denn jeder 'mystische' Gedanke muß im Inneren des Menschen seine Erklärung finden. Sie leitet uns dahin, dem 'subjektiven' Sinn nachzuspüren, der uns allein das letzte Glied der Kette geben kann, in die alle diese Vorstellungen und Gedanken einzureihen sind.

B. Gnade als eine dem Menschen immanente Kraft oder als seine Ausstattung.

1. Mit deutlich religiöser Qualität.

Die Religionen des Synkretismus, die wirklich eine Bedeutung im Leben ihrer Anhänger hatten, hatten stark religiösen Charakter. Aber da ihre Anhänger sich meistens aus den breiteren Schichten der Massen rekrutierten, erhielten sie ein volkstümliches realistisches Gepräge, das für die Frömmigkeit der Zeit bezeichnend war. Man suchte im allgemeinen die Götter der Mysterienreligionen nicht auf, um ein besserer Mensch zu werden, sondern um dadurch der Macht der *εἰσπραξιὴν* entrückt zu werden, um höhere Kräfte zu erhalten, um mächtiger, mehr 'geistbegabt', mehr wunderkräftig zu werden. Eine allgemeine Vorstellung von dem *θεῖος ἀνθρώπος*, dem Gottmenschen beginnt sich durchzusetzen, die tiefstes Erkennen, Seher- und Wunderkraft und eine Art persönlicher Heiligkeit verbindet¹. Auch ein Plutarch z. B. glaubt, daß in den Mysterien eine göttliche Kraft mitgeteilt wird, die zur Erkenntnis der Wahrheit hilft. So wird jene wechselseitige Anerkennung der verschiedenen Mysterien, die uns zunächst so seltsam berühren

¹) Vgl. R. Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 12 ff.

mußte, ebensosehr durch den Zauberglauben bei den niederen wie durch die philosophische Vertiefung der Religion bei den höheren Naturen begünstigt. Auf beide wirkt die Überzeugung, daß der Myste in der heiligen Handlung eine göttliche Kraft des Handelns oder Erkennens erwirbt; so mag er selbst entscheiden oder vielmehr ausgleichen.

Was die Adepten von den Mysterien erwarten, ist naturgemäß verschieden; beziehen doch viele die *σωτηρια*, die in allen verheißen wird, zunächst auf das äußere Leben, Errettung aus Gefahren, Erfolg im Berufe, Schutz vor Krankheit. Allen diesen gemeinsam ist, daß man sie erreicht, indem man in sich eine geistlich-physisch gedachte Macht aufnimmt, wodurch man 'hart' wird, wie es die (schwedische) Volkssprache nennt.

Wie nahe sich dieser Glaube mit den primitivsten Vorstellungen der Naturvölker, mit den ältesten religiösen (oder soll ich lieber magischen sagen) Gedanken der Menschheit berührt, leuchtet jedem ein, der mit den sogenannten Naturreligionen vertraut ist. Und wie da Religion und Magie in oft unlösbarer Vereinigung zu finden sind, so auch in der Kaiserzeit. Mit der religiösen Aufklärung ging hier wie immer das Erwachen der primitivsten Vorstellungen, des größten Uberglaubens Hand in Hand.

Es darf uns daher nicht verwundern, wenn wir die Terminologie der Religionen in den Zauberpapyri der Kaiserzeit wiederfinden, und zwar in überraschendem Reichtum. Wir müssen dabei auf zwei Gesichtspunkte achten. Einerseits bedeutet eine Analogie im Ausdruck und in der Terminologie nicht notwendig auch sachliche Verwandtschaft; andererseits müssen wir auch Existenzurteile und Werturteile genau voneinander scheiden. Mit dem Hinweis auf eine gewisse auch sachliche Analogie ist kein Werturteil abgegeben. Erst wenn eine Religion oder eine religiöse Vorstellung als Ganzes geschätzt wird, kann ein solches gefällt werden.

Und auch eine andere Seite verdient vielleicht erwähnt zu werden. Diese alten Texte, die uns jetzt oft als Zauberpapyri begegnen, sind doch oft Reste einer früheren, ganz lebendigen Frömmigkeit, Reste alter heiliger Liturgien, die einmal die Frommen einer Gemeinde erbaut und gestärkt haben¹, die uns aber

¹) Vgl. J. B. Albrecht Dieterich, Eine Mithrasliturgie², Leipzig 1910.

jetzt in ihrer erstarrten Form hart und oft stark befremdend anmuten, aus denen wir aber doch nicht selten tief religiöse, herzengewarme Töne vernehmen können.

Das älteste Christentum ist wie alle mehr persönlichen Religionen der Kaiserzeit eine Religion der Kleinen und Geringen gewesen. Die Sprache, die zu uns aus seinen ersten Urkunden redet, ist die, die unter den breiten Massen gesprochen wurde; die literarische Kunstsprache paßte ihm nicht. Und wie die sprachlichen Ausdrücke sind auch die Begriffe, in welche die neuen religiösen Realitäten gegossen wurden, aus diesen Schichten geholt. Aus Papyri, aus Briefen und Zufälligkeitsdokumenten haben wir also mehr zu lernen für die Erklärung des neutestamentlichen Sprachschatzes als von der höheren Literatur.

Wie es in der Antike allgemeine Vorstellung war, daß wirkliche Religion und geistliche Kraft miteinander untrennbar verbunden sind, so ist es auch bei Paulus. Auch für ihn ist z. B. das Christentum Errettung von der Macht der *εἰμαρμένη*, von dem Gesetze der Vergeltung, von dem Zorne Gottes, dem allen der Nicht-Christ unterliegt.

Aber Paulus redet auch davon, wie das Eintreten in die christliche Religion eine Umschaffung des Christen mit sich bringt: er ist ins Leben versetzt, er lebt; er ist der Sünde ledig geworden: der Christ kann eigentlich nicht sündigen; der Christ ist gerechtfertigt worden; er hat den Glauben, er ist mit einer neuen Kraft begabt usw.¹

Die neuen Güter, die jeder Christ empfangen hat, benennt er u. a. mit dem Namen 'Gnade', *χάρις*. *ἡ χάρις* ist in dieser Bedeutung eine geistliche Potenz, eine reale, konkrete Kraft, ein Fluidum, das dem Menschen als Christen zuteil wird. Wie der heidnische Zauberer sich von seinem Gotte eine *χάρις* zu erzwingen

¹) Vgl. Jew. Enc., Art. Saul of Tarsus: To Paul the Holy Spirit itself is not an ethical but a magic power that works sanctification and salvation. Recht verstanden, sind diese Worte ein guter Ausdruck für die Gedanken des Apostels. — Vgl. Wetter, a. U. S. 173 ff. u. a.; P. Gardner, The religious experience of St. Paul, London and New York 1911, bes. S. 163 ff. G. beachtet doch zu wenig die apokalyptisch-ge-spannte Stimmung in den Briefen des Paulus.

sucht, um durch diese χάρις dann gewisse Ziele erreichen zu können, so ist jeder Christ mit einer solchen χάρις begabt. Diese Kraft haben sie alle erhalten, wenn sie sich auch verschieden äußert.

In gewisser Weise tritt dies am Anfang des ethischen Teiles des Römerbriefes hervor. Paulus hat in dem ganzen Brief das Heil der Christen von den verschiedensten Seiten her beleuchtet, er hat gezeigt, wie die Errettung eine alles umfassende Veränderung, eine vollständige Neuschöpfung mit voraussetzt. Und jetzt zieht er im letzten Teile des Briefes die ethischen Konsequenzen dieses neuen Seins auch für das äußere Leben der Christen. Auch ihre Leiber werden von der Neuschöpfung in Beschlag genommen.

Diese seine Ermahnung stützt er, was ihn selbst angeht, darauf, daß er von Gott 'Gnade' empfangen habe (vgl. Röm. 1, 5 δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν), und, was die Leser angeht, darauf, daß auch sie 'Gnade' empfangen haben¹. Was Paulus, was die Christen tun und handeln, das ist alles ein Ausfluß der Gnade. χάρις in den beiden Versen verschieden zu deuten², heißt m. E. den paulinischen Sinn verkennen³.

So beruft sich denn Paulus darauf, daß alle Christen, wie auch er selbst, χάρις haben. Ich glaube, daß ihm 'seine' 'Gnade' hier nicht in erster Linie auf seinen apostolischen Beruf geht, sondern auf das ihm mit allen Christen Gemeinsame. Was er hier zuerst bringt, ist ja dies: niemand überhebe sich — und zwar wahrscheinlich dem Zusammenhang nach — über seine geistlichen Gaben: denn jeder hat sie nur ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως. Alle Christen haben Glauben, wenn auch in verschiedenem Maße (Röm. 14, 1).

1) Diese Auffassung von der 'Gnade' als der geistigen Potenz eines Menschen, die ihn übernatürliche Taten ausführen lassen kann, ist echt antik und kommt, wie wir sehen werden, oft vor; vgl. z. B. ein Wort wie Epiphan. haer. XXXI, § 5: einige wollen *Εὐνοία χάριν* benennen διὰ τὸ ἐπιτελοῦσθαι αὐτὴν *θεοσυνάματα τοῦ Μεγέθους τοῖς ἐκ τοῦ Μεγέθους* (cit. aus ed. Migne, *Patrologia Graeca*, Sp. 1277).

2) Liehmann (Liezmann), und Stewart (D. B.), Art. Grace.

3) Jälicher (S. R. L.); Zahn (Zahn): vermöge des ihm übertragenen Berufs; zu χάρις in diesem Sinne cf. Röm. 15, 15; 1. Kor. 3, 10; Gal. 2, 9; Eph. 3, 8; 4, 7. Es will aber die Verschiedenheit der Konstruktion mit διὰ c. gen., διὰ c. acc. und κατὰ c. acc. beachtet sein. Sanday and Headlam: an appeal to Apostolic authority.

Aber ein höheres Maß von Glauben ist kein Grund zum Rühmen: denn es ist doch Gott, der allen alles gegeben hat; und alle Glieder des Leibes haben ihre besondere Aufgabe.

Wie die Christen verschiedene 'Gaben' haben, so hat Paulus auch die seine (B. 3), das Apostelamt. Wenn Liezmann¹ hier *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* = *ὥς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως* = *κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν* (sic!) setzt, hat er was das zweite Glied angeht, nicht ganz das Richtige getroffen.

Denn wenn Paulus hier von einem *μέτρον τῆς πίστεως* redet, meint er zwar damit, daß die Christen ein verschiedenes Maß von 'Glauben' erhalten haben (vgl. 14, 1); aber wenn er auch von seiner *χάρις* redet, so ist dies doch dasselbe Wort, mit dem er auch von der 'Gnade' der Römer spricht². Die allen Christen gegebene 'Gnade' wirkt sich in verschiedenen Verufen aus. In diesem Gedanken könnte wohl auch eine verschiedene Wertschätzung dieser 'Gnadengaben' liegen, aber es ist charakteristisch, wie Paulus eben von Anfang her davor warnt. Sie sind *χαρίσματα*, sie sind 'nach der 'Gnade' der Christen', die ihrerseits *δοθεῖσα* ist; es gibt für ihn nicht verschiedene Grade, der eine ist nicht mehr vollkommen als der andere, sondern alle haben 'die Gnade', und darauf allein kommt es an; daß diese sich verschieden äußern muß, ist dem Apostel selbstverständlich. Aber er tangiert doch hier (*τὸ μέτρον τῆς πίστεως*) die hellenistische Vorstellung von den verschiedenen Graden der Gnade, 'des Geistbegabtseins', die sich auch in ihrer Vorstellung von *τέλειος* ausdrückt.

Aber alles dies zeigt auch, daß wir weder *πίστις* noch *χάρις* — natürlich von Pauli Gesichtspunkt aus — als psychologische Größen zu deuten haben. Für Paulus sind sie nicht Psychologie; sie sind ihm das einzige Reale, was ihm einen Wert besitzt, sie sind wirkliche Kräfte, die er in seinem Inneren fühlt und noch mehr, die sich in dem äußeren Leben und Handeln jedes Christen unwiderprechlich deutlich machen.

Daß Paulus den Glauben oder den Geist als das Prinzip, aus dem alles christliche Handeln hervorgehen muß, oft dargestellt hat, habe ich anderswo gezeigt, und dies ist auch, wenn auch nicht

¹) 3. St.

²) Vgl. Jälicher (S. N. T.).

in seinen Konsequenzen, allgemein anerkannt. Weniger hat man beachtet, daß in dieser Hinsicht wie auch anderswo oft die *χάρις* mit der *πίστις* synonym ist¹.

An die Spitze seiner Darstellung von den christlichen Pflichten, von den Taten, die — nicht jeder Christ tun soll sondern die — jeder Christ tut, stellt er das Prinzip: *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα*. Wir begegnen hier dem Worte *χαρίσματα*, 'Gnadengaben', und zwar sind sie durch die den Menschen geschenkte (*δίδωμι*) Gnade gewirkt. Die 'charis' wirkt sich also in verschiedenen pneumatischen Gaben aus. Wer die Vorstellung von Geistesgaben in der Antike kennt, weiß, daß man sie dadurch veranlaßt meinte, daß der Prophet z. B. von einem 'Geiste', von einer physisch-pneumatischen Kraft erfüllt wurde, die ihn in Beschlag nahm, der er nur zu gehorchen hatte, und die durch ihn zu den Menschen redete.

Paulus nennt als Gaben, die auf der *χάρις* der Christen beruhen: Prophetie, Dienen, Lehre, Ermahnung (Paraklese), Mildtätigkeit, Leiten (der Gemeinde), Barmherzigkeit usw. Er begnügt sich nicht damit, gewisse höhere Gaben als solche Geistesgaben anzugeben, nein unmerklich geht er dazu über, von den alltäglichen Pflichten der Christen zu reden; all ihr Tun und Lassen ist ein Ausfluß der ihnen verliehenen Gnade, oder wie Paulus auch die Sache formuliert: Alles was nicht aus Glauben ist, ist Sünde. Diese Auffassung, so markant sie von der in der hellenistischen Kultur herrschenden abweicht, ist für den Apostel charakteristisch: nicht nur in den großen, mehr ungewöhnlichen, in die Augen fallenden Gaben sieht er ein Werk der göttlichen Gnade, sondern überall im Leben der Christen. Die Gnade ist keine psychologische Überzeugung, sie ist eine reale Kraft, deren Wirklichkeit sich in solchen 'Gnadengaben', sich in den äußeren Handlungen der Christen allen manifestiert².

1) Wetter, a. A. S. 157ff., 166ff. u. a. Vgl. auch Wernle, Anfänge unserer Religion, Tübingen 1904, S. 192ff., wenn er hier von Gnadenmitteln redet und nur 'Glaube' nennt.

2) H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, Göttingen 1888, hat Paulus nicht richtig verstanden, und es ist ihm daher (S. 27) sehr schwierig geworden, das Faktum zu erklären, daß Paulus auch die alltäglichen Pflichten

Die Gnade, die also der Einzelne in sich fühlt, die er auch als Kraft denkt, wird somit als ein Besitz betrachtet, als ein Schatz, den der Christ bekommen, als Bezeichnung für das Heil, die Zusammenfassung von dem, was er mit seinem Christsein erworben oder gewonnen hat. Dieser Besitz hat jedoch auch die ernstesten Konsequenzen. Denn die 'Gnade' ist nicht nur ein Besitz, sie ist auch eine Kraft, die sich nach Pauli Meinung notwendig auch in dem äußeren Leben und Handeln der Christen offenbart. Wir haben schon oben eine ähnliche Bedeutung feststellen können; aber da handelte es sich um die Gnade als die objektive Bezeichnung des Heils, als eine von den Christen eigentlich geschiedene Größe, an der sie Teil gewonnen haben oder als eine Kraft, die von ihnen Besitz genommen hatte; hier aber ist die Gnade mehr subjektiv betrachtet, ist mehr eine Bezeichnung dessen, was der Christ in seiner Religion besitzt. Wollten wir es psychologisch betrachten, so ist es in diesem letzten Falle eine Bezeichnung für die Wirklichkeit, die jeder religiöse Mensch doch in sich fühlt, und die für den Menschen der Antike diese konkrete, realistische Form nehmen mußte; in dem ersten Falle ist der individuelle Gesichtspunkt mehr zurückgetreten; der Christ fühlt sich durch eine größere, alles mit sich reißende Macht entrückt; der Mensch selber verschwindet, nur diese Macht ist sichtbar; und diese wird als 'Gnade' Gottes bezeichnet¹.

als *χαρίσματα* ansieht. Aber für Paulus sind diese alle Ausflüsse der religiösen Macht, die er in sich fühlt, und Gunkels Charakterisierung von dem, was Pl. mit 'pneumatisch' meint, paßt vorzüglich auf die Auffassung des Apostels von allem, was zu seiner Religion gehört: 'Es ist das geheimnisvoll Mächtige im menschlichen Leben, das vom Geiste Gottes abgeleitet wird', seine Religion ist ihm eine reale Wirklichkeit, in der sich eine Kraft offenbart, welche den Menschen erfüllt, d. h. ihn so ganz in Besitz nimmt, daß er oft zu 'ihrem fast willenlosen Werkzeug' wird' (S. 22).

¹) Vgl. Glover, a. A. S. 150: The word (spirit) represents a real thing. Men were changed, and were conscious of it... The early Christian was conscious of a new spirit within him... vgl. S. 152 ganz richtig: the early Christians necessarily used the best language available to them and tried to communicate a new series of experiences by means of the term and preconceptions of the thinking world of their days — terms and preconceptions long since obsolete. Much of the early centuries of our era es unintelligible until we forme some notion of the current belief in spiritual beings . . . vgl. auch die folgenden Seiten.

Wie nahe diese Gesichtspunkte oft einander liegen müssen, leuchtet jedem ein, wie auch daß sie oft ineinander übergehen. Es ist daher nicht immer leicht, sie voneinander zu unterscheiden. Aber es kommt auch nicht erheblich darauf an, hier in Einzelfällen das Richtige zu treffen. Daß diese beiden Gesichtspunkte wirklich existieren, ist nicht zu bezweifeln, und ebensowenig, daß ihre religionspsychologische Erklärung in dem oben angegebenen Gesichtspunkt zu suchen sei. —

Daß Paulus wirklich den Besitz, den der Christ mit seinem Christwerden gewonnen hat, mit χάρις benennt, geht schon aus dem Vorhergehenden unzweifelhaft hervor. Aber wir können es auch an anderen Stellen beobachten. So z. B. 1. Kor. 1, 4. Sofort nach dem etwas erweiterten Gruß beginnt er seinen Brief an die korinthische Gemeinde, im Anschluß an den gewöhnlichen Briefstil: „Ich danke Gott allezeit um eurerwillen wegen der Gnade, die euch von Gott in Christus Jesus gegeben ist“. Die Christen haben, und zwar als Christen, die χάρις bekommen, und zwar als Gabe von Gott, weil oder da sie ja ἐν Χριστῷ sind. Durch diesen Zusatz wird es uns deutlich, daß Paulus sich jeden Christ als diese Gnade besitzend denkt¹.

Aber wie weiß Paulus, daß die Christen in Korinth Gottes Gnade empfangen haben? Das zeigt sich sofort. Denn nachdem er seinen Dank für die Gnade ausgesagt hat, die ihnen zuteil geworden ist, heißt es: ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, an Wort und Erkenntnis²; das Zeugnis von Christus ist unter ihnen fest

¹) Vgl. Robertson and Plummer (Int. Cr. Com.): Special gifts of grace are viewed as incidental to, or presupposing, a state of grace, i. e. the state of one living under the influence of, and governed by, the redemption and reconciliation of man effected by Jesus Christ, was alles zeigt, wie wenig sie sich in die Gedanken des antiken Menschen hineinsetzen haben; — ähnlich auch Bachmann (Zahn). — Richtig Joh. Weiß (Meyer): Daß mit χάρις hier nicht der Affekt oder die Gesinnung Gottes gemeint ist, aus der die großen Heilstaten hervorgehen (Röm. 3, 24, wofür 1. Pt. 1, 3; Tit. 3, 5 ἔλεος steht), sondern die Huldweisung Gottes, die wie ein Geschenk in den Besitz des Menschen übergeht (1, 3), ist durch das δοῦλον klar. Hier ist, wie B. 5 zeigt, der ganze Umfang der der Gemeinde verliehenen Gaben darunter befaßt.

²) Vgl. Heinrici (Meyer): alles dies sind pneumatische Gaben; vgl. Int. Cr. Com.

geworden, sie stehen in keiner Gnadengabe zurück, sie erwarten die Offenbarung des Herrn Jesus Christus. Er wird sie auch festmachen bis zum Ende. Zuletzt wird, wie fast immer bei Paulus, der Blick von den Menschen auf Gott gerichtet: er ist tren, und er ist es, der sie zu dieser Gemeinschaft berufen hat. Mit andern Worten, Paulus beschreibt hier, was ihm das Christentum ist, er sagt seinen Lesern, daß er aus allen diesen Erscheinungen versteht, wie sie die χάρις bekommen haben, daß sie wirklich Christen sind. Und mit diesem festen Ausgangspunkt wird es ihm dann um so leichter, da einzusehen, wo die Korinther noch nicht die Konsequenzen ihres Christseins gezogen haben.

Daß Paulus sich wirklich so den Zusammenhang gedacht hat, ist m. E. schon durch die Deutung von *οτι* (B. 5) klar. *οτι* bedeutet nämlich hier nicht 'denn', was ja auch unserer Auffassung gemäß wäre, sondern es ist hier als Einleitungswort zu einem ganzen Satz, mit *ἐπι* als Bestimmung nur zu einem Substantiv koordiniert, und also von *εὐχαριστώ* abhängig; *οτι* ist also Eperegeese von *ἐπι τῇ χ.* Paulus charakterisiert jetzt zuerst die Gnade so, daß die Christen 'reich geworden sind'¹. Auch hier spielt also der Gedanke an einen Schatz von religiösen Gütern, die der Christ besitzt, mit hinein; und in diesen beiden Sätzen steht auch das echt paulinische *ἐν Χριστῷ*, um noch mehr den religiösen, christlichen Charakter hervorzuheben.

Eine ähnliche Verwendung ist auch 2. Kor. I, 12 zu bemerken. Paulus sagt hier, daß er 'nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in Gottes Gnade' gewandelt sei. *χ.* wird also hier der σοφία σαρκική gegenübergestellt. Das ist charakteristisch; denn für Paulus ist *χ.* eine Art σοφία, γνῶσις, wenn wir diese Termini recht verstehen². Die Konstruktion mit *ἐν* c. dat., in der hellenistischen Zeit so ungemein gewöhnlich, hat gute Analogien z. B. in Corp. Herm. IX, 4 οἱ ἐν γνῶσει ὄντες oder I, 32 οἱ ἐν ἀγνοίᾳ ἀδελφοί, auch Jh. 17, 11; 12; 17; 19; 21 ff; 8, 21; 31; 44. Vgl. auch die

¹) Man beachte, daß Paulus nie sagt, daß sie in der Gnade reich geworden sind.

²) θεοῦ hier = θεῶς; vgl. z. B. den Ausdruck γνῶσις θεοῦ Röm. 11, 33; 2. Kor. 10, 5; 2. Pt. 3, 18; Corp. Herm. IX, 4; X, 15; XIII, 8; Ign. Eph. 17, 2; vgl. auch Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 114, 128 ff. u. a.

Bitte Pap. Mimaut 300: *θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει.*

Wie stark konkret der antike Mensch oft die 'Gnade' denkt, werden wir in einem späteren Abschnitt belegen. Hier verweisen wir nur darauf, daß Chrysostomus *χάρις* hier als 'Wunder' deutet, was also für unsere These von der Auffassung des Wortes an dieser Stelle spricht. 'Gnade' ist hier eine geistliche Energie, ein Fluidum, das der Apostel in sich wirksam fühlt¹.

Auch Kol. 4, 6 zeigt sich diese paulinische Auffassung von der Gnade, wenn auch in einer eigentümlichen, nicht ganz durchsichtigen Formulierung. Auch 2. Kor. 1, 12 haben wir die Phrase *ἐν χάριτι*. Es liegt hier eine mehr allgemeine Bedeutung vor. Doch führe ich beide Stellen hier an, weil sie uns fühlen lassen, daß Paulus doch auch an die Gnade als an einen 'Besitz' der Christen, als ein sie beherrschendes Prinzip denkt.

Es heißt Kol. 4, 6: „Eure Worte seien immer in Gnade, mit Salz gewürzt, so daß ihr wisset, was ihr einem jeden zu antworten habt.“ Mit diesen Worten schließt Paulus in der Hauptsache seinen Brief an die Christen in Colossä ab; es folgen nur noch Grußbestellungen. Hier am Schluß spricht er von der Ausbreitung der evangelischen Botschaft, er wünscht die Fürbitte seiner Gemeinden, damit er das Wort so rede, wie es ihm gebühre. Aber auch die Leser sollen ihr Bestes für denselben Zweck tun, sie sollen ihren Wandel in weiser Rücksicht auf die Außenstehenden führen, die Zeit austausen. Ihre Worte sollen immer in 'Gnade' sein, d. h. sie sollen immer so reden, daß die Gnade das bestimmende Prinzip sei, und zwar die Gnade als die Kraft, die ihr ganzes Leben ausfüllt².

¹) Menzies, a. A. mißversteht die Bedeutung von *χάρις*: all his speech and action has not come from any calculation and design but has been imposed on him by the thought of what God has done for him and others through him (?). — Bachmann (Zahn) legt zu viel in den Text hinein: Gottes Gnade, indem er also durchaus von dem sich bestimmen ließ, was Gott aus seinem Heilswerke heraus ihm — als Menschen und als Apostel — verlieh, scheint auch diese psychologisierende Meinung vertreten zu wollen.

²) Für die Konstruktion mit *ἐν* vgl. oben S. 76ff.; vgl. auch Ign. Smyrn. 9, 2; aber beachte *περιοσσεύετω*.

Daß dabei das Salz sowohl auf das Befruchten der Erde wie auf die Würze der Rede bezogen werden kann, ist richtig¹. Das Wort *χάρις* hier mit Anmut zu übersetzen, wie es Dibelius als Alternative aufstellt, scheint mir nicht möglich. Der 6. Vers redet doch auch deutlich von der Mission: die Christen sollen in allem bereit sein, ihren Glauben zu verteidigen, all ihr Reden solle eine reale Propaganda sein, und zwar ist diese am wirksamsten, wenn sie nicht selber direkte Anstrengungen machen, sondern wenn sie *ἐν χάριτι* leben, wenn sie ihre Rede dem Lebensprinzip des Christentums gemäß gestalten, oder besser vielleicht sich gestalten lassen. Denn die 'Gnade' ist es doch eigentlich, die sich des Menschen bemächtigt, ihn zu ihrem Dienste zwingt².

Vielleicht ist auch Gal. 2, 21 in diesem Sinne zu deuten. Zwar ist es möglich, daß wir hier die 'hellenische' Bedeutung von 'Gnade' haben, aber dann in der hypostasierten Form; sachlich kommen beide Bedeutungen auf dasselbe hinaus. Aber was mich veranlaßt hat, diese orientalische Bedeutung herbeizuziehen, ist, daß wir hier durch B. 19 ff. eben in diesen mystischen, pneumatischen Gedanken eingeführt sind. Der Gedankengang wäre dann sehr einfach: Wer mit Werken umgeht, der hat selbst für seine Seligkeit zu arbeiten und muß dem Zorne verfallen. Wer aber Christ ist, hat in sich eine neue Geistesmacht bekommen, die Paulus hier 'Christus in mir' nennt; diese Macht, die nach Paulus das Leben des Christen ist, will er nicht von sich tun, herauswerfen (*οὐκ ἀποτινῶ τὴν χ. τοῦ θεοῦ*). Vielleicht fügt sich diese Deutung am besten in den Zusammenhang.

Wir können bei Paulus beobachten, wie die 'Gnade', die er in seinem Innern fühlt, und die er bei jedem Christen wirksam meint, das ganze Christenleben umfaßt, das Christenleben ist. Sie ist nicht eine Kraft, die helfend zu den Menschen kommt, um sie in

¹) Vgl. dafür Gressmann, *Th. L. Z.* 1911, 56f., und Dibelius (Liegmann); Ewald (Zahn): in Anmut. Abbot (*Int. Cr. Com.*) with thankfulness; Lightfoot, a. a. O.: with grace, favour, i. e. acceptableness, pleasiness. Er vergleicht dafür Eccles. 10, 12; Ps. 44, 3; Eccles. 21, 16; Plut. vit. Mar. 44 u. a. klassische Stellen. Daß *χ.* eloquentia bedeuten kann, ist auch ganz unzweifelhaft, paßt aber m. E. sehr wenig in den Zusammenhang hinein (vgl. z. B. auch Minucius Felix, Oct. 16, 6 u. a.)

²) Vgl. Euf. h. e. V. 20, 7.

ihrem Streben nach guten Werken zu unterstützen, sie ist das religiöse Leben selbst. Daß er diesen Sprachgebrauch nicht ganz neu geschaffen hat, werden wir bald sehen. Er nennt es *χάρις*, weil das Wort diese aktive Seite der Religion zum Ausdruck bringt, die wir gewohnt sind, mit dem Wort *χάρισμα* (als terminus technicus) betont zu finden. Wir haben oben gefunden, daß *χάρις* in mehreren Sprachdenkmälern der Zeit sehr selbständig auftreten kann, daß es oft mit dem Worte *πνεῦμα* oder *δύναμις* synonym ist¹. Diese Bedeutung, aber jetzt subjektiv, ist hier konstatiert.

Zunächst wollen wir jetzt einige andere Schriften der ältesten Kirche betrachten, die mit Paulus kongruent zu sein scheinen. Nehmen wir zuerst 1. Pt. 4, 10: „Dienet einander, ein jeder mit der Gnadengabe², wie er sie empfangen hat, als rechte Verwalter der vielgestaltigen Gnade Gottes³: wenn einer redet usw. Hier wird also der paulinische Gedanke von einer Gnade Gottes, die sich in den Pflichten und Aufgaben der Christen ihren Ausdruck sucht, voll aufrecht erhalten. Die tiefreligiöse Grundanschauung, daß jede nützliche, förderliche Tätigkeit in einer Gottesgabe wurzelt, ist deutlich und schön zum Ausdruck gebracht⁴.

¹) Diese Synonymität scheint, wie wir sehen werden, sich auf fast alle hauptsächlichsten Punkte zu erstrecken, sie ist auch einmal von Weinel beobachtet worden in seiner Untersuchung von dem Geist und den Geistern; Gnade ist, sagt er, Korrelat zu *δύναμις τοῦ θεοῦ* oder *πνεῦμα ἅγιον* S. 43 und Anm. 2; mehrere Beispiele oben.

²) Jeder Christ hat also ein *χάρισμα*; das Wort kann vielleicht am besten mit 'Beruf' wiedergegeben werden. 1. Pt. redet nie von *χαρίσματα* in der Bedeutung von 'Geistesgaben' wie Paulus es tut. Aber Bigg (Int. Cr. Com.) beschränkt gewiß die Bedeutung des Wortes zu sehr, wenn er sagt: it would seem that money, the means of hospitality, is regarded as a *χάρισμα*.

³) Bigg (Int. Cr. Com.): *χ.* is here the bounty of God; vgl. auch Windisch (unten); *ποικίλης* bedeutet 'different kinds of' . . . Es scheint also hier von verschiedener Qualität von Gnade die Rede zu sein. Aber das kann wohl nicht mit der Bedeutung von Gottes Güte vereinigt werden, sondern entweder haben wir hier die Bedeutung von Kraft, geistliche Potenz, oder *ποικίλης* bedeutet hier nur, daß die Gnade sich vielerlei Ausdrücke sucht.

⁴) So Windisch (Liegmann), vgl. auch Knopf (Meyer). Vgl. auch 1. Clem. 38, 1. — Und doch ist es eigentümlich, daß hier nur die zwei Amtsklassen: die Lehrer und die Diakonen genannt sind (ganz anders 1. Clem. 38, 1

Damit hängt innerlich ein Ausdruck wie 1. Pt. 5, 10 nahe zusammen; $\delta\ \delta\epsilon\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$ bedeutet den Gott, der so reich an Gnade ist, der allein den Menschen 'die Gnade' spendet. Es ist nicht davon die Rede, daß Gott uns verschiedene Gnadenerweisungen zuteil werden läßt¹, sondern davon, daß er allein der reiche Inhaber des christlichen Heilsschatzes ist, den er an die Christen verteilt; haben die Christen von Gott Gnade bekommen, dann ist die selbstverständliche Folge die Stärkung, die Aufrichtung usw. (B. 10b). Auf Gott allein geht also das ganze Heil des Christen zurück. Für die frühe Stimmung dieses Briefes ist es charakteristisch, daß hier von der Bewahrung der Christen bei ihrem Christsein die Rede ist, nicht nur von außerordentlichen Gaben, die also hier der göttlichen $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ zugeschrieben werden. —

Ehe wir jetzt die weiteren Denkmäler der christlichen Literatur untersuchen, sei es erlaubt, auch einige Worte von einer Auffassung der Gnade in einigen anderen gleichzeitigen Denkmälern zu sagen, die uns von dieser Zeit her bewahrt worden sind. Es muß von Bedeutung sein, gewisse sachliche oder sprachliche Parallelen in den gleichzeitigen religiösen Gedanken zu zeigen, damit wir um so besser das Originale und Selbständige würdigen können.

In gewisser Hinsicht bietet wohl Philo die nächsten Analogien. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß das Wort 'Gnade' ihm gar nicht fremd ist, sondern daß er es nicht selten auf den Lippen führt. Mehr religiös ist es unzweifelhaft, wenn Philo sagt,

und bei Paulus). Vielleicht ist mit B. 10 ein ganz neuer Abschnitt zu beginnen, der von den Amtsinhabern reden will.

¹) So Bigg (Int. Cr. Com.); Knopf (Meyer). Unter χ . ist wegen des danebenstehenden $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$ die Gnadenerweisung zu verstehen, nicht die Gnade. — Ich glaube doch, daß der Ausdruck mehr bedeutet: 'reich an Gnade', 'der uns seine Gnade reichlich spenden will' (vgl. Barn. 21, 9: $\delta\ \kappa\upsilon\omicron\iota\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$). Es scheint mir eine Verkennung der hellenistischen Sprache zu sein, die Bedeutung von $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ in dieser Weise zu pressen; es steht z. B. J. Syr. 6, 26 deutlich mit $\delta\lambda\omicron\varsigma$ synonym; auch mehrmals ist diese Bedeutung von $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ ohne Artikel zu finden, vgl. J. Syr. 3, 13; 1, 1; 19, 20; 27, 11; vgl. auch Ausdrücke wie 1. Tim. 3, 4; 4, 9; 5, 2 u. a. — Und es fragt sich, ob es nicht diese Bedeutung von $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ ist, die wir in der bei der Römer oft vorkommenden Verbindung von $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ mit Negation zu finden haben; vgl. z. B. J. Syr. 37, 21 u. a.

daß die Menschen ohne göttliche Hilfe nie am Guten teil haben können (de mund. op. 23; de plant. 93; quest. in Gen. IV. 102). Aber wie wenig Philo doch damit Ernst macht, zeigt seine Ansicht, daß Gottes Gnade mit dem Eintritt der Sünde nicht mehr so reichlich fließen konnte, damit sie nicht Unwürdigen zuteil würde (de mund. op. 168; vgl. auch de prof. 141; de hum. 79; de Sampsonē, S. 551).

Gottes Gnade kommt also eigentlich nur dem Weisen, dem Frommen zu — das ist ein für Philo charakteristischer Zug — aber diesem im vollen Maße. Er wird von göttlichen Kräften regiert und getrieben. Selbst braucht er nichts zu tun; *ἔχει γὰρ ἐν ἐτοιμῳ τέλεια τὰ τοῦ θεοῦ δῶρα, χάρισι ταῖς προεσβυτέραις ἐπιπνευσθέντα* (vgl. Corp. Herm. IX. 8), Gott gibt ihm Standhaftigkeit, *ἵνα διαιωήσῳσιν αἱ χάριτες αὐτοῦ τῷ λαβόντι* (de cong. erud. gratia 38), Gottes Gnade schützt ihn vor allem Bösen, auch vor den bösen Gelüsten in seinem Inneren (leg. alleg. II, 32 u. a. oft).

Sehr charakteristisch wird dies de Sampsonē (S. 551) formuliert: *susceptionem autem (vel complacentiam) irrevocabilem per gratiam qui ei dedit ostendit. . . . Deus ei gratiam integram servavit, quando vero transgressus est praeceptum, gratiam non reliquit ei, sed exegit ab eo criminis iudicium. Rursum de novo recurrit ad propriam benignitatem, verum tamen omnia dona ei non concedit, non enim aequum est victum quoque coronari. Attamen ipse aliquam adhuc guttam gratiae impertit. . . . quam suam gratiam usque ad finem extinguere non permittat* (vgl. auch die Glossa: *Deus tamen non omnino dereliquit eum a sua manu, sed ex vigore gratiae (partem) ei servavit*).

Wir können hier deutlich sehen, wie die Menge der Gnade wechseln kann. Aber auch der für Philo charakteristische Gedanke, daß die Gnade nach der Würdigkeit des Menschen ihm zuteil wird, tritt, wie wir sehen, hier hervor und zwar, trotzdem wir eben vorher (de Sampsonē S. 550) gehört haben, daß die Gnade, die Simson zuteil wurde, nichts mit seinen Werken zu tun hatte, denn Gott gab sie ihm schon vor seiner Geburt — ein Beispiel der unsystematischen Darstellungsweise des jüdischen Philosophen.

Mit eben denselben Schwierigkeiten in der Lehre von der Gnade hat bald die katholische Kirche zu kämpfen gehabt.

Ein gutes Beispiel gibt uns Philo (de Sampson, S. 562): *Dicat enim haud inaniter spiritus accusatus, quod diversae sumus gratiae sub potestate optimi maximi, et divisa est omnis doni natura, atque mensurata omnis gratia beneficia. Quoniam cuidam spiritus sapientiae, et cuidam scientiae et intelligentiae, alicui fortitudinis ac virtutis, et alicui timere Deum committitur.* Hier sehen wir, wie die 'Gnade' verschiedenen Geistern gleichgesetzt ist, unter deren Gewalt der Mensch steht (vgl. auch 1. Kor. 12). Die Vorstellungen sind sehr konkret und gewähren uns einen guten Einblick in die antike Psyche. Ebenso konkret stellt sich Philo und der antike Mensch im allgemeinen die *χάριτες* vor (vgl. auch Act. Jh. 106, S. 203, 12 ff.).

Der Unterschied zwischen einem Paulus und einem Philo liegt nicht so sehr in Einzelheiten als in der ganzen Weltanschauung. Denn auch für Paulus kommt Gottes Gnade nur dem 'Weisen' zu (für ihn dem 'Christen'). Denn von der 'Gnade' in diesem Sinne weiß Philo eigentlich nicht, daß alle Menschen an ihr teilhaben.

Überhaupt ist für Paulus eine viel gewaltigere, spannkraftigere Betrachtung charakteristisch. Philo ist zu sehr von dem hellenistischen Geiste angesteckt. Er sieht, wie wir oben gezeigt haben, Gottes Gnade eigentlich und am meisten in göttlichen Kräften, welche die Menschen erfüllen und ihnen in ihrem Streben nach Tugend helfen (vgl. Corp. Herm. XVIII, 7; X, 9); Gnade ist ihm etwas, was dem eigentlichen Wesen des Menschen entspricht, ähnlich wie z. B. der *νοῦς* der hermetischen Schriften; so sagt z. B. *νοῦς* Corp. Herm. I, 22 *καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια, καὶ εὐδὲς τὰ πάντα γνωρίζουσι.* Für Paulus ist sie etwas Übernatürliches, etwas über die Natur Gehobenes, das ganz und gar den Menschen mit sich rafft. Eine 'natürliche' Gnade kennt Paulus so wenig wie der Verfasser von 1. Pt.

Der größte Unterschied ist wohl der, daß dem Apostel, und nach ihm wohl dem Verfasser von 1. Pt., 'Gnade' immer heilsgeschichtliche Bedeutung hat. 'Gnade' hängt ihm unmittelbar mit Christsein zusammen und Gnade ist ihm nicht ein Teil des Christ-

seins, es ist die ganze religiöse Ausstattung jedes Christen. 'Gnade' kann daher eigentlich nie dem Christen 'helfen', sie ist das Wesen des Christen; beide sind identisch¹.

Es ist daher eigentlich nach Paulus nicht möglich, daß die Gnade in dem Christen vermehrt wird; überhaupt ist ihm die quantitative Betrachtungsweise fremd. Nun kann man zwar z. B. an Röm. I, II, ja vielleicht an auch einigen anderen Stellen zeigen, daß Paulus doch diese Auffassung zu haben scheint. Aber ich glaube nicht, daß das unsere These beeinträchtigen kann. Mit solchen Widersprüchen müssen wir immer bei Paulus rechnen; seiner heroischen, eschatologischen Betrachtungsweise der Gegenwart müssen selbstverständlich Augenblicke folgen, da die mehr nüchternen Gedanken, da die Erfahrungen des Tages auf seine Formulierungen und Betrachtungen einwirken (ganz wie in seiner Auffassung von der Sünde). Daß dagegen die Gnade sich notwendig im Leben der Christen verschiedene Ausdrücke nimmt, ist ihm ein ganz gewohnter Gedanke, der aber für ihn weder mit quantitativen noch mit qualitativen Differenzen zu tun hat; es ist ihm einfach ein Faktum.

In diesen beiden Beziehungen ist, wie wir gesehen haben, Philo's Auffassung von der Gnade eine ganz andere. Wie ist es nun in der ältesten christlichen Literatur nach Paulus?

Der paulinischen Meinung in gewisser Hinsicht nahe steht die Gnade in den Dden Salomos, auch da, wo sie als Besitz des Einzelnen gedacht ist.

So hören wir Dde 4, 7: For who is there that shall put on thy grace, and be hurt? For thy seal is known: and the creatures know it . . .² oder Dde Sal. 5, 3: Freely

¹) Hier zeigt es sich deutlich, wie wenig katholische Ausleger diesen Unterschied fühlen können; sie legen immer die hellenistischen Gedanken in Paulus hinein; vgl. Zorell: *auxilium quoddam (supranaturale) quo nos Deus ad bona excitat, in actione adjuvat, in tentatione sustinet, brevi: gratia actualis* (2. Kor. 12, 9; Kol. 3, 16). Wenn dies auch nicht auf Paulus paßt, so ist es doch die richtige Beschreibung der hellenistischen Vorstellung.

²) Harnack übersetzt hier 'Güte'. Abbot, *Light on the Gospel from an ancient poet*, Cambridge 1912, § 3722d erwähnt, daß 'the Syr. means etymologically 'goodness', and it often means that sort of goodness, which we call 'goodness of heart'. . . . But as the Syr. here used re-

I have received thy grace, I shall live thereby. Wer Gottes Gnade angezogen hat, der hat das Leben; 20, 7 finden wir: Put on the grace of the Lord without stin; and come into His Paradise . . . and glory shall go before you and thou shalt receive of His kindness and of His grace and thou shalt be flourishing in truth in the praise of His holiness.

Es ist also hier von einer Gnade die Rede, welche die Persönlichkeit zu empfangen hat und die sie umschaffen wird. Es liegt nur in einer Linie damit, wenn wir (ganz wie bei Paulus) hören (Ode 15, 8): The way of error I have left, and have walked towards Him, and have received salvation from him, . . . I have put on incorruption through His name: and have put off corruption by His grace. Death hath been destroyed before my face and sheol hath been abolished by my word, usw. Der Fromme, der die Gnade Gottes empfangen, hat das Böse, die Sünde und das Verderben verlassen, er ist ein ganz neuer Mensch geworden, der nicht mehr der Vergänglichkeit gehört: er ist nicht unter der Sünde oder dem Zorne, sondern er lebt, und

presents the Gk. *χάρις*, 'grace', in N. T., grace will be the rendering adopted in future extracts. — Wir haben also alles Recht, *χάρις* hier vorauszusetzen.

M. E. ist die von Bernard vorgeschlagene Deutung von 'Gnade' mehr einleuchtend als die von Harnack und Abbot. Ich will hier auf den Ausdruck 'anziehen', das griechische *ἐνδύσασθαι* besonders hinweisen; vgl. Oden 13, 2; 15, 8; 20, 7; 21, 2; 23, 1; 3; 39, 7; vgl. auch Röm. 13, 14; Gal. 3, 27; 2. Kor. 5, 2; Ign. Pol. 1, 2 dieselbe Phrase; vgl. auch oft die Beispiele der angeführten Zauberpapyren. — Abbot selbst ist nicht fern von dieser Deutung, wenn er (zwar mit mehr modernen, psychologisierenden Ausdrücken) 'Gnade' näher erklären will § 3724: Under various forms this thought — that is, the thought of Gods free and gracious and self-originated kindness, coming to men like the dew or like a perennial stream of illuminating light or fertilising water — is found far more frequently in these Odes than (proportionately) in the works of Philo, and with such originality of expression that we have no justification for supposing that the author borrows it from him, or from Paul, from any extant writer later than the Prophets. —

Für die Verbindung von *χάρις* und 'Siegel' bietet Act. Thomae 28 eine nahe Parallele: *ἐξέλθῃτε ἀπὸ τοῦ σκότους, ἵνα τὸ φῶς ὑμᾶς προσδέξηται· ἔλθῃτε πρὸς τὸν ὄντως ἀγαθόν, ἵνα παρ' αὐτοῦ τὴν χάριν δέξησθε καὶ τὸ αὐτοῦ σημεῖον ἐγκαταθήσθε ταῖς ὑμετέραις ψυχαῖς.*

zwar ein Leben ohne Tod. Und dies alles ist ein Werk der Gnade.

Die Gnade erscheint doch nicht, davon zeugt wohl ein Ausdruck wie 'anziehen', dem Sänger ganz so wie dem Apostel Paulus, obgleich die Differenzen nicht überall zum Vorschein kommen; es ist nicht die nahe Verbindung, wo Gnade von der Persönlichkeit gelöst nicht gedacht werden kann; sie hat hier mehr von der hellenistischen 'Kraft'. Diese vom Menschen empfangene Gnade ist die Bürgschaft des Lebens, der Samen, der in Unvergänglichkeit seine Früchte geben wird.

Hier zeigt sich vielleicht ein Unterschied gegenüber Paulus (und 1. Pt.). Für Paulus ist 'Gnade' und 'Leben' identisch, und zwar infolge seiner ganzen eschatologischen Grundauffassung. Beide denkt er ganz real, ja ganz physisch, gleich wie der Verfasser der Oden. Aber dieser konstruiert den Vorgang anders, als einen Naturprozeß. Ihm ist die Gnade ein Samen, eine Kraft, die allmählich im Menschen wirkend ist, und die in Unvergänglichkeit enden muß. Die 'Gnade' hat hier viel mehr von ihrer ursprünglichen Bedeutung, sie ist eine dem Menschen zuteil werdende Zauberkraft, eine Ausstattung des Menschen mit etwas Neuem, nicht eine gewaltige, vollständige Umschaffung.

Wie diese ganze Vorstellungsbreihe der von $\gamma\omega\omega\iota\varsigma$ parallel ist, ist sehr leicht zu konstatieren. So hören wir Corp. Herm. I. 26: $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \delta\upsilon\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\alpha\tau\alpha\delta\iota\delta\omicron\sigma\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma\ \gamma\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota\ \epsilon\grave{\nu}\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \gamma\omega\omega\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\chi\eta\kappa\omicron\sigma\iota\ ,\ \theta\epsilon\omega\theta\eta\eta\upsilon\alpha\iota$ (vgl. auch Corp. Herm. XVIII. 13). Oder hören wir Corp. Herm. XIII. 8: $\chi\alpha\iota\tau\epsilon\ \lambda\omicron\iota\pi\omicron\upsilon\varsigma\ ,\ \tilde{\omega}\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\upsilon\upsilon\ ,\ \acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\alpha\theta\alpha\iota\omicron\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\omega\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\upsilon\acute{\alpha}\rho\theta\upsilon\omega\sigma\iota\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ .\ \eta\lambda\theta\epsilon\upsilon\ \eta\ \mu\acute{\iota}\nu\ \gamma\omega\omega\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ .\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \delta\epsilon\ \epsilon\lambda\theta\omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma\ ,\ \tilde{\omega}\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\upsilon\upsilon\ ,\ \epsilon\acute{\xi}\eta\lambda\acute{\alpha}\theta\eta\ \eta\ \acute{\alpha}\gamma\gamma\omicron\iota\alpha$ (vgl. auch die Fortsetzung; vgl. auch Corp. Herm. XVIII. 6 und 7).

Die im Hermetismus am meisten ähnliche Vorstellung ist $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Es wäre nicht unrichtig zu sagen: $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist 'Gnade', wie 'Gnosis' usw. 'Gnade' ist (vgl. 3. B. Corp. Herm. IV. 2; 3). Alle diese Termini bezeichnen doch in der Sprache der Mysterien religiöse Wirklichkeiten, und die Analogie zu Paulus liegt nicht nur an der Oberfläche.

Und doch ist ein Unterschied da. Schon Reizenstein (3. f. nt. W. 1912, S. 27), der doch die Verschiedenheiten zwischen Paulus und dem Hellenismus nicht zu stark zu betonen pflegt, hat darauf die Aufmerksamkeit gelenkt. 'In dem Hellenismus liegt der Schwerpunkt auf dem intellektuellen Gebiet, die Sehnsucht richtet sich auf die *γνώσις*. Bei Paulus tut sie das gewiß auch; aber hinzu tritt, daß er eine wirkliche Befehrung durchgemacht hat, nicht die Einweihung in irgendein Mysterium; sie bleibt die Hauptsache. Wenn man von Mysterienfrömmigkeit bei Paulus redet, darf man nicht vergessen, daß das Mysterium ihm doch nur das Bild für eine wirklich erlebte *μεταβολή*, eine transformatio, ist. Dies Wunder liegt zugrunde — denn eine wirkliche Befehrung, etwas an sich unendlich Seltenes, ist immer ein Wunder. Für den Hellenismus ist das Wunder Form und das Mysterium das Wesenhafte, für Paulus das Mysterium Form und das Befehrungswunder das Wesenhafte. Darin liegt das Individuelle und zugleich das Jüdische auch in diesem Teil seines Denkens!'

Mit diesem Ausgangspunkt läßt sich auch die oben angezeigten Verschiedenheiten, was *χάρις* betrifft, gut erklären. Denn wer durch Mysterien die religiösen Güter zu erwerben sucht, dem sind sie doch im Grunde etwas Naturhaftes, was auch quantitativ verschieden gedacht werden kann. Sie sind eine höhere Ausstattung des Menschen. Daß dies nicht immer ausdrücklich betont wird, indessen z. B. in den hermetischen Schriften, ändert nichts an der hellenistischen Grundanschauung.

Für Paulus dagegen, der im Befehrungswunder seinen Ausgangspunkt nimmt, ist alles dies anders gedacht. Er ist (mit seinem Christwerden) umgeschaffen, er ist neu geworden. Zwar benutzt er dieselbe Sprache wie die Hellenisten, zwar kann er dabei auf ihren Bahnen wandeln, — alles dies hindert aber nicht, daß er im Grunde anders denkt. Bei ihm schafft Gott den Menschen um, versetzt ihn in das neue Reich, bei jenen geht der Myste zu den Weihungen, um Kräfte zu erhalten, die sein äußeres und inneres Leben nützen werden.

Der Unterschied zwischen dieser hellenistischen Frömmigkeit und Paulus und 1. Pt. hat seine Wurzel in der Art der Mystik. Denn daß wir es dort mit einer Art wirklicher Mystik, welche auf 'Er-

lebnisse', auf 'Sakramente' und dgl. Gewicht legt, also nicht mit historischer 'Mystik' zu tun haben, scheint mir sicher. Wie viel gewaltiger ist nicht der Glaube des Heidenapostels, wenn er zeigt, wie Gott in Christi Tod die Welt errettet hat, wie er in ihm alles neugeschaffen hat, und wie wir Christen an diesem Neuen teilhaben oder ein Teil davon sind. Hier der persönliche, in der Geschichte wirkende Gott, und das Interesse daher auf die Menschheit gelenkt — dort verschwindet Gott und sein Wirken, um für den Einzelnen und seine 'Erlebnisse' Platz zu machen (für Sakramente und die Menschen durchdringende Kräfte)¹.

Diesen Weg allein konnte die Kirche nicht gehen. Die Mystik, und zwar je inniger sie ist, ist immer eine Sache der Einzelnen oder einzelner Gemeinden, nie die einer Kirche. Und die Kirche hatte andere, und wir dürfen wohl sagen, größere Werte zu bewahren und zu retten.

In der Literatur der Kirche nach Paulus können wir dasselbe feststellen, wie oben schon mehrmals: die paulinische Terminologie lebt fort, ihre Bedeutung aber ist verschoben oder überhaupt nicht verstanden worden, wenn sie nicht totgeschwiegen ist. Eine Eigentümlichkeit, die uns erstaunen muß, ist, daß wir jetzt oft Verbindungen finden, wo die 'Gnade' in einer Art Doppelbedeutung steht, welche teils an den 'griechischen', teils an den mehr hellenistischen Sinn des Wortes erinnert. Es kommen jetzt Zusammenstellungen vor, die uns sagen müssen, daß wir es mit einer durch fleißige Verwendung (wohl in mündlicher Predigt) abgenutzten Sprache zu tun haben.

¹) Vgl. Schweiger, Geschichte der paulinischen Forschung, Tübingen 1911, S. 175: 'Die Mysterienreligionen läßt die 'Transfiguration' des lebenden Menschen dadurch erreicht werden, daß er in der Gnosis und Schau Gottes göttliches Wesen in sich aufnimmt. Es handelt sich also um ein subjektives Tun. Der Lehre Pauli zufolge kommt die 'Transfiguration' nicht durch Gnosis und Schau Gottes zustande. Diese sind vielmehr erst eine Folge der Erneuerung, deren zureichender Grund nicht im Handeln des Einzelnen, und nicht in wirkungskräftigen Sakramenten, sondern in einem Weltvorgang liegt. Sobald der Einzelne ... in dieses neue kosmische Geschehen eintritt, ist er alsbald entsprechend erneuert und empfängt nun Geist, Ekstase, Gnosis und alles, was damit gegeben ist. Was nach griechischer Anschauung Mittel ist, stellt sich nach paulinischer als Folge dar'.

Nun könnte man ja sagen, daß es ganz natürlich wäre, wenn Paulus eben eine solche formelhafte Sprache in seinen letzten Jahren hatte. Doch ist dies schwer zu glauben. Denn auch wo Paulus — und das finden wir oft — sich einer formelhaften Sprache bedient, auch da können wir doch immer einen frischen, lebendigen Gedanken hinter den Worten fühlen.

Ein Beispiel gibt uns 1. Tim. I, 12. 'Ich danke Christus Jesus, unserm Herrn, dafür, daß er mir Kraft (*ἐνδυνάμωσέν*) gegeben hat und mich treu genug erachtet hat, ihm dienen zu dürfen — mich, der ich zuvor ein Lasterer und Verfolger und Frevler gewesen. Aber mir ist Erbarmung widerfahren, weil ich unwissend im Unglauben gehandelt! Überschwenglich reich ward die Gnade unsres Herrn, mit Glauben und Liebe, die in Christus Jesus sich finden lassen'. Diese Entgegensetzung von einem 'vorher' und einem 'jetzt' geht wohl auf paulinische Vorbilder zurück. Und doch läßt sich ein großer Unterschied nicht verkennen. Bei Paulus handelt Gott (echt religiös), ohne auf alle menschlichen Verhältnisse die mindeste Rücksicht zu nehmen; der Allmächtige läßt sich nicht davon bestimmen. Hier dagegen entschuldigt sich der Apostel: er hat es unwissend getan. Die Wendung *ἐν ἀνομίᾳ* macht einen ganz un-paulinischen Eindruck; sie kann m. E. nur bedeuten: in gutem Glauben, während sie in den paulinischen Briefen immer religiös orientiert ist: nicht dem Christentum angehören, also 'nicht glauben'¹.

Aber geht das Unpaulinische des Satzes schon daraus hervor, daß Gott sich durch diese seine Unschuld hat bestimmen lassen, so noch mehr durch die folgenden Worte; und zwar obgleich sie wahr:

¹) Oder haben wir hier eine Anspielung auf den später in der Kirche lebendigen Gedanken, daß der Christ, der eine Todsünde begeht, nicht in die Kirche aufgenommen werden kann? Die Schwierigkeiten der Exegeten, die die traditionelle Erklärung von *χάρις* aufrecht erhalten wollen, illustriert vortrefflich Wohlenberg (Zahn); seine Konstruktion hier ist von vornherein unmöglich. — Es verdient Erwähnung, daß es nicht an Auslegern gefehlt hat, die *πίστις* und *ἀγάπη* von der Treue und Liebe Gottes verstanden wissen wollten (vgl. Wohlenberg), was ja die nahe Zusammengehörigkeit der drei Worte viel richtiger ausdrückt als die Versuche moderner Exegeten. — Vgl. auch Holzmann, a. A., 3. St. — Für oben vertretene Bedeutung von *πίστις* und *ἀγάπη* vgl. Unb. altgnost. W. S. 336, 17 ff.

scheinlich nach Röm. 5, 20 geformt sind. Denn das eingeschobene *μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης* stört den paulinischen Gedankengang vollständig¹. Mit Glauben und Liebe koordiniert, wird nämlich die 'Gnade' in die menschliche Sphäre niedergezogen; statt von Gottes souveräner, alles beherrschender Gnade, die den Menschen aus dem Verderben rettet, hören wir hier davon, daß der Apostel eine überreichliche Gnade mit Glauben und Liebe empfangen hat. Der ursprüngliche, stark religiöse Sinn ist zu dem mehr hellenistischen Gedanken verändert, daß der Errettete durch eine Kraft errettet wird, die ihn erfüllt, daß er eine neue Qualität erhält, die in ihm zu wachsen hat, oder besser gesagt — wir hören hier von Gnade, Glauben, Liebe — mehrere. Dadurch wird auch die Gnade mehr von der Person des Christen gelöst. Daß der ganze Gedankengang des Verfassers in diesen Bahnen geht, zeigt nicht nur das *ἐνδυναμώσαντι* B. 12, sondern noch mehr die Fortsetzung unsres Verses, B. 15—16.

Aus dieser Veränderung können wir die Unterschiede zwischen der Religiosität eines Paulus und unsres Verfassers herauslesen: bei Paulus der souveräne Gott, der ganz und gar frei über die Menschen verfügt; hier mehr der Gott, der den Menschen mit den religiösen Gaben 'füllt'. Diese Gaben sind auch charakteristisch: Gnade, Glaube, Liebe und zwar vereinigt; Gnade nicht mehr die paulinische Gnade, Glaube nicht mehr der paulinische Glaube, der in sich alle anderen religiösen Güter umfaßt. Wir sind hier der hellenistischen Frömmigkeit ein gutes Stück näher gekommen. —

Diese mehr allgemeine Bedeutung kommt auch 2. Tim. 2, 1 vor: 'So sei denn, mein Kind, stark in der Gnade, die in Christus Jesus ist'. Wie der Apostel von einem Sein in Christus Jesus reden kann, so auch von einem Sein in der Gnade (vgl. oben); aber hier heißt es, daß Timotheus sich an diesem Sein in der Gnade (was 'in Jesus Christus' etwas Selbstverständliches ist) stärken werde, die 'Gnade', sein geistliches Leben, die religiöse Kraft in ihm, die als eine Folge seines Christseins in ihm weilt, soll ihn stark machen,

¹) *πίστεως* und *ἀγάπης* auf den jetzt glaubenden und liebenden Apostel zu beziehen, wie B. Weiß (in Meyer) will, ist unmöglich. Ebenso wenig kann ich die Übersetzung von Hollmann (S. R. L.) verstehen: Glaube und Liebe haben in Christus Jesus ihr Ziel gefunden.

aus ihr soll er Erholung und Hilfe holen¹. Der Unterschied z. B. gegenüber Paulus liegt auf der Hand; wie hätte dieser davon reden können, daß der Christ selbst es versuche, die Gnade bei sich zu stärken, sich selbst durch die Gnade stärker zu machen?

Wie wenig konkret und bestimmt χάρις oft in der nachpaulinischen Literatur auftritt, zeigt auch 2. Pt. 3, 18. Der Verfasser schließt den Brief mit einer Warnung vor kezerischer Lehre, 'vielmehr wachset in der Gnade (vgl. oben 2. Tim. 2, 1) und Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi'. Der Gen. ist hier ein Gen. auctoris: J. Chr. hat χάρις und γνώσις gegeben, oder vielleicht richtiger eine Art Gen. qual. Schon die Koordinierung ist charakteristisch. Beiden Wörtern fehlt der Artikel, und zu beiden gehört m. E. der folgende Genetiv. Beiden ist eine abstrakte, fließende Bedeutung eigen; beide sind religiöse, mystische Termini, und geben einer für den Menschen der Antike reale, ich möchte fast sagen physische Wirklichkeit Ausdruck². Auch die Ermahnung, in dieser Gnade und Erkenntnis zu wachsen, ist echt antik. Denn eben diese quantitative Verschiedenheit zeigt Züge, die uns an die populäre Auffassung von der Gnade, die auch später in der Kirche die herrschende wurde, stark erinnern. Für den Menschen gilt es, in sich so viel wie möglich von dieser geistigen Potenz aufzunehmen, um dadurch vor allen drohenden Gefahren sicher zu sein.

Auch Jk. 4, 6 scheint mir diese Bedeutung vorzuliegen. Es ist

¹) Hollmann (S. N. L.): der Bannkreis der Gnade, die ihn nun kraftvoll trägt. B. Weiß (Meyer) dagegen: Gemeint ist also die ihm vor Zeiten verliehene und durch die Erscheinung Christi tatsächlich kundgemachte Gnade (I, 9f.), auf welcher alles Erstarren insofern beruht, als nur sie die Gewißheit gibt, daß es dem, der sich zu neuem Mut aufraffen will, nie an der Gotteskraft fehlen wird, — alles Dinge, wovon hier kein Wort steht.

Die Bedeutung ist dieselbe wie Röm. 4, 20; das Fehlen von ἐν (worauf B. Weiß so großes Gewicht legt) hat nichts zu bedeuten, wenigstens nicht im hellenistischen Griechisch; (vgl. Moulton, a. A. S. 75 und 104.). Wohlenberg (Zahn) dagegen richtig: die durch Christi Vermittlung uns gegebene Gnade oder Heilssfülle, welche beschlossen liegt in der Gabe des heiligen Geistes, nicht aber den Gnadenstand dessen bedeuten, dem die Gnade widerfahren ist... wo durch Tim. erstarren soll = διὰ πνεύματος ἁγίου I, 14. — Sachlich vgl. 1. Clem. 55, 3 ἐνδυναμοθεῖσθαι διὰ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ ἐπετελέσαντο πολλὰ ἀνδρεία; vgl. auch Euf. h. e. V. I, 24.

²) Vgl. 2. Kor. I, 12; 2. Tim. 2, 1.

freilich wohl unmöglich, den richtigen Zusammenhang zu rekonstruieren¹. In Erwägung zu ziehen ist sie ebenfalls 1. Clem. 30, 2, wo derselbe Spruch zitiert ist².

Eine mit 2. Pt. 3, 18 analoge Bedeutung scheint auch Hebr. 13, 9 vorzukommen: 'Laßt euch nicht durch alle möglichen fremdartigen Lehren umtreiben; denn es ist gut, das Herz in Gnade zu befestigen, nicht in Speisen, von denen die, die sich ihrer bedienen, keinen Nutzen hatten.' Der Gegensatz *χάριτι* — *βρώμασιν* ist befremdend, besonders wenn wir die folgenden Worte beachten: 'wir haben einen Altar, von dem die im Zelt Dienenden nicht essen dürfen.' Also auch die Christen haben doch eine Speise, von der die Juden nicht essen dürfen. Könnte vielleicht im ersten Satz eine Warnung vor äußerem Sakramentenkult zu finden sein? Will der Verfasser seinen Lesern einschärfen, daß alles auf die 'Gnade' ankomme, die Kraft, die jeder Christ in seinem Inneren besitzt (oder die, vgl. B. 10, im christlichen Sakrament mitgeteilt werden wird), den Schatz, den er als Christ erhalten hat, und nicht auf ein äußeres Essen, von dem kein Nutzen kommt? Hat der Verfasser hier seine Feder gegen alle die gerichtet, die von (nichtchristlichen?) sakramentalen Mahlzeiten höhere Kräfte und geistliche Güter zu empfangen hofften?³.

Ganz anders faßt Hollmann⁴ diese Zeilen auf. Es handelt sich um Leute, die dazu ermuntern, durch unbekümmerten Genuß von Speisen — die folgenden Verse zeigen, daß Opferspeisen gemeint sind — ihre Herzensfestigkeit an den Tag zu legen. Aber mit dieser Auffassung scheint es mir unmöglich, den beiden Dativen *χάριτι* und *βρώμασιν* den gleichen Sinn zu geben, was doch der ganze

¹) Windisch (Liegmann): Der ganze Text 5f. scheint heillos verderbt; anders v. Soden (Holtmann): einen Ausblick auf die der Liebe gegen Gott sichere Gegenliebe, welche als *μελζων χάρις* bezeichnet ist, weil schon Gottes *ἐπιποθεῖν* Gnade ist.

²) Vgl. auch 1. Clem. 30, 3.

³) Vgl. den Anfang der Erklärung bei v. Soden (Holtmann). Oder hat *χάρις* hier vielleicht die Bedeutung von dem objektiven Heil oder der rechten Lehre der Kirche? J. B. Wigg, a. A. (Int. Cr. Com.) S. 143f. sagt, daß *χ.* ist verwendet 'of the word of grace, i. e. the gospel'. Diese Verwendung scheint mir auch möglich; vgl. B. 9a.

⁴) E. N. L., wie v. Soden (Holtmann).

Aufbau des Saktes nötig macht. Das zeigt sich auch, wenn Hollmann seine Meinung näher erklärt: Herzensfestigkeit kann nur durch Gottes Gnade, nicht durch den angeblich Geistesstärke verberatenden Genuß von Opferfleisch erlangt werden. Das Essen kann also wohl Geistesstärke verraten, unmöglich aber geben, und daß man davon keinen Nutzen hat, braucht kaum betont zu werden¹.

Hebr. 12, 15 'Achte darauf, daß nicht jemand der Gnade Gottes entbehre², damit nicht etwa eine giftige Wurzel empororscheie und zur Last falle, und so viele beflodt werden'. Die Christen sollen aufeinander Acht geben und zu verhindern suchen, daß einige der Gnade Gottes entbehren. Die schwersten Folgen und zwar für die ganze Gemeinde, können daraus entstehen; denn wer der Gnade verlustig ist, der ist aus dem Christentum gefallen, wer daraus gefallen ist, ist der Gnade leer; das sind Komplementsgedanken (vgl. B. 17). Und ist das Herz von Gnade leer, dann kommt so leicht 'eine giftige Wurzel' empor, die Anlaß zum Fall und zur Beflodung für manche werden kann³.

Diese Auffassung ist echt antik; solange der Mensch von einer Macht des Guten in Besitz genommen worden ist, solange er sie in sich wohnen läßt, können die bösen Mächte ihm nichts antun, das Böse kann ihn überhaupt nicht antasten (vgl. Corp. Herm. XIII. 9, I. 22 ff.). Jeder Christ muß doch wenigstens ein Minimum von χάρις haben.

¹) Wicliffe (W. C.) hat eigentlich dieselbe Erklärung von βρωμα, obgleich er es the rival system of seeking moral strength through carnal ordinances nennt; aber kann dies 'System' nur mit βρωμα bezeichnet werden? Er scheint doch besser die Bedeutung von 'Gnade' zu würdigen: the writer would not distinguish the gracious Will of God without them from the gracious influence acting as a power within them.

²) Zu beachten den Unterschied zu dem wohl hier erinnerten Texte Deut. 29, 18 τίνος ἢ διάνοια ἐξέκλινεν ἀπὸ Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν; Hebr. das gegen χάρις.

³) Ähnlich v. Soden (Holzmann): Zusammenfassung vom Wesen des Christentums. Hollmann S. R. L. '... der Einzelne davor bewahrt bleiben, sich der Gnade Gottes, die sich gerade in der Zucht der Leiden väterlich betätigt, zu entziehen', verkennet vollständig den richtigen Sinn. Überhaupt scheint die Auffassung von Gnade als Gottes gnädiger Gesinnung die Eregeten zu den abenteuerlichsten Seitensprüngen verleitet zu haben.

Im Judasbrief (B. 4) sehen wir diese Gedanken in typischer Weise vertreten. Der Verfasser wendet sich hier an 'gottlose Menschen', 'die die Gnade unsres Gottes in Zügellosigkeit verkehren und unsern alleinigen Herrscher und Herrn Jesus Christus verleugnen'. Das Verbum *μετατιθέντες* verbietet uns m. E. an eine psychologische Eigenschaft Gottes zu denken. Wir haben statt dessen hier eine für die Mysterienreligionen bezeichnende Vorstellung. Denn in ihnen ist die ganze Religion von der Auffassung getragen, daß der Eingeweihte mit religiösen Kräften ausgerüstet wird, und so den Beweis seiner Religion leistet. Dadurch wird aber hierauf das Hauptmoment gelegt, und die Sittlichkeit vernachlässigt¹. Wer 'vollkommen' war, brauchte sich nicht mehr um die Sittlichkeit zu kümmern; er konnte mit seinem äußeren Leibe die schwersten Sünden begehen; seinen wirklichen, inneren Menschen rührte das nicht an.

Auch der Christ weiß sich von einer göttlichen Kraft erfüllt; aber mit dieser Kraft ist unlösbar der sittliche Ernst des Christentums verbunden. Wenn daher ein 'Christ' sich auf seine göttliche *χάρις* berufend die größten Sünden begehen zu können meint, dann muß es dem Verfasser unsres Briefes als eine Verkehrung der Gnade unsres Gottes in Zügellosigkeit' erscheinen. So haben wir denn hier *χάρις* als Ausdruck für eine spezifisch hellenistische Vorstellung von der Religion, und zwar ganz in Übereinstimmung mit dem Gebrauch, den wir schon oftmals erwiesen haben².

Hier nun schließt sich noch ein Beweis zu der Kette der übrigen. Reizenstein (Mysterienreligionen S. 120, Norden, a. a. D. S. 64) hat gezeigt, wie *ἀγνοσία θεοῦ* ein positiver Begriff ist, in dem sich mit dem Fehlen höherer Erkenntnis Weltliebe und sündige Neigung verbinden. Dasselbe läßt sich auch von *ἀχαρίστος* sagen; ganz unzweifelhaft wird das von Justin dargelegt; so z. B. gibt er (Dial. 96, 3) den Spruch Ec. 6, 35 ff. so wieder: *τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους*; und derselbe Gebrauch

¹) Vgl. Wetter, a. A. S. 77 ff. u. a. und Reizenstein, Mysterienreligionen S. 17 ff. u. a.

²) Vgl. Bigg (Int. Cr. Com.): The grace is the *πλοῦς*, or the gospel (1. Pt. 1, 10); it promises a freedom, which these impious men turn into lasciviousness.

findet sich vielleicht auch bei Jrenäus (ingratus). Wer 'ohne Gnade' ist, kann nicht Christ sein, kann nicht gerecht leben; erst dem Christen ist die Möglichkeit, gerecht zu leben, gegeben, und zwar als eine Ausstattung des Christen. Daß dies griechischem Sprachgebrauch gemäß war, zeigt sich auch z. B. in den Catenen (zu Jh., ed. Cramer, S. 231, 8), wo uns eine Phrase wie: 'φειδόμενος αὐτῶν τῆς ἀχαρίστου (vgl. das deutsche: gottlos) γενεᾶς' begegnet. ἀχαρίστος ist also ganz wie ἀγνώστια ein positiver Begriff, Ungerechtigkeit oder dgl. bezeichnend (vgl. Fay. Towns 136, 7.).

Diese Vorstellung ist religionspsychologisch leicht erklärlich, und wir können heute oftmals dieselbe Erscheinung beobachten, wenn in unsern freikirchlichen Versammlungen immer so scharf zwischen Gläubigen und Ungläubigen geschieden wird. Denn dort bedeutet der Ungläubige nicht nur einen, der ihre Meinungen nicht teilt, sondern es ist eine positive, schlechte Eigenschaft; nichts was er tut, kann gut sein.

Hier würde auch Hebr. 12, 28 von Bedeutung sein, wenn wir an dieser Stelle einen Sinn von Gnade und nicht vielmehr von Dank zu finden haben. Die Ungewißheit über den Sinn scheint schon früh aufgetaucht zu sein, denn nach Chrysostomus z. B. ist hier von 'Dank' die Rede, nach der Peshito und den lateinischen Vätern dagegen von 'Gnade': Gratiam dicit fidem rectam, spem certam, caritatem perfectam, cum operatione sancta, per quae debemus Deo servire cum metu, timentes illum ut Deum et judicem omnium¹. Betrachtet man den Gedankengang des ganzen Hebräerbriefes, so muß man die letzte Bedeutung vorziehen. Es ist demnach hier davon die Rede, daß die Christen darauf achten müssen, daß sie 'Gnade' besitzen (für ἔχωμεν vgl. Röm. 5, 1), damit sie das unerschütterliche Reich, das für sie bereit ist, erben mögen. Dieser Gedanke würde mit dem eben behandelten Passus ganz analog sein.

An allen genannten Stellen läge also die physisch-pneumatische Bedeutung von χάρις vor, als von einer die Christen erfüllenden Kraft, der notwendigen Voraussetzung für das Christsein und

¹) Vgl. Westcott, a. N., z. St. — Daß die Bedeutung von Dank doch stark in Erwägung zu ziehen ist, gebe ich gern zu. — Wie oben v. Soden (Holzmann), z. St.

daher auch für die Erreichung des letzten Zieles. Daß dieser Sinn wirklich gemeint ist, dafür zeugt wohl auch Hebr. 10, 29, wo wir von τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος hören, was wohl nichts anderes sagen will als daß es der Geist ist, der den Christen diese 'Gnade' spendet. Und das ist ja auch, was wir erwarten müßten, wenn hier von 'Gnade' im oben angegebenen Sinne die Rede wäre.

B. Weiß sieht eigentümlicherweise in allen diesen Stellen eine Beziehung auf Gottes Güte, die seinem Eigentumsvolke von ihm gespendet wird, auf sein Wohlwollen gegen die Erlösten. τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος deutet er daher so, als ob diese Gottes- 'Gnade' den Menschen den Geist gibt, eine Bedeutung, die doch wohl in unserem Zusammenhang kaum möglich ist. Es wäre dann viel besser, τῆς χάριτος auch mit dieser Deutung als gen. qual. zu fassen und dann zu übersetzen: der gnädige Geist¹.

Aber Hebr. 12, 15; 13, 9 scheinen mir doch zu starke Argumente gegen eine konsequente Fassung von χάρις in Hebr. in diesem Sinne einzulegen. Sie werden viel einfacher in der oben angegebenen Weise erklärt, und ich ziehe daher auch hier jene Bedeutung vor. —

Eph. 4, 29 redet der Verfasser von der Pflicht der Christen, auf ihr Reden zu achten, kein faules Wort aus ihrer Mund ausgehen zu lassen, nur gute, 'damit es den Hörern Gnade bringen soll'. Das Verbum δίδωμι ist auch hier wie fast überall mit χάρις verbunden, aber sonst ist es gewöhnlich Gott, hier aber sind es die Menschen, welche die Gnade geben oder wenigstens vermitteln. Zwar kann man nicht sagen, daß Paulus nicht diesen Satz hätte aussprechen können, (vgl. z. B. Röm. 1, 11, wo doch Paulus dasselbe von seinem Besuch in Rom aussagt; vielleicht auch 2. Kor. 1, 15) denn es wäre ihm doch möglich, dessenungeachtet die Menschen nur als Mittel, als Diener Gottes zu betrachten. Die artifellose Stellung, die wir hier haben, paßt sehr gut in den Zusammenhang und zeigt uns, daß χάριν δίδοναι hier mit dem eben vorhergehenden

¹) Swete, The Holy Spirit in the New Testament, S. 251 verweist auf Zach. 12, 10 πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ, wo diese Bedeutung unbestreitbar ist; aber es ist sehr fraglich, ob die Stelle etwas mit der unsrigen zu tun hat. Zorell richtig: Spiritum S. gratiae auctorem, so auch v. Soden (Holzmann).

Satz ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χάριτος parallel ist. Hier von göttlicher Gnade zu reden, wie Haupt es tut, ist nicht gut angebracht, von Gott ist hier nichts zu finden.

Ist dies aber richtig, so hat χάρις wohl hier diese fließende, fast physische Bedeutung; und es handelt sich um die Anschauung von einer quantitativen Gnade, die Paulus zwar nicht ganz abzusprechen ist, aber nicht oft bei ihm vorkommt, und die sicher nicht für ihn charakteristisch war (vgl. Jr. I. 13, 2; 3). Und noch mehr: die χάρις hat hier viel von ihrer religiösen Realität verloren, sie ist zu einem nur pneumatischen Begriffe verblaßt¹ (vgl. S. 128 ff.).

Auch im Prooemium des Epheserbriefes ist χάρις in dieser Bedeutung zu finden. Der Apostel führt hier aus, daß die Vorherbestimmung Gottes als Folge ἐπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ mit sich bringt². Hier wäre man also versucht, χάρις als 'Gnade' Gottes, als seine Huld gegen die Menschen zu fassen, so daß wir an jüdische Gedanken erinnert würden³; und doch wird dieser Eindruck sogleich verwischt, denn eine derartige Gnade kann nicht den Menschen 'geschenkt' werden (ἐχαρίτωσεν); wir müssen statt dessen unsere Zuflucht zu der anderen Bedeutung der neuschöpfenden Kraft nehmen, zu der der Relativsatz besonders gut paßt⁴. 'In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünde nach dem Reichtum seiner Gnade, mit der er uns reichlich ausgerüstet hat (zu beachten das Verbum

¹) Haupt (Meyer) hat in der Hauptsache den richtigen Sinn getroffen: 'unser Reden soll immer der Träger eines überweltlichen Gutes sein, welches die erlösende und heiligende Liebe Gottes durch unsern Dienst einem anderen zuführen will, und damit ist dann der Begriff von οἰκοδομή seinem Inhalt nach näher bestimmt', wenn er auch 'Gnade' zu eingeschränkt nimmt. So gut Erysostomus: ἵνα χάριν σοι εἰδῇ ὁ ἀκούων, ἵνα κεχαριτωμένους αὐτοὺς ἐργάσῃται (für χαριτώω in diesem Sinne vgl. J. Eyr. 18, 17). So auch Abbot (Int. Cr. Com.); vgl. auch Eustradiates Lexikon: ἵνα εὐεργετήσῃ τοὺς ἀκούοντας. Ewald (Zahn) dagegen: Wohltat, nicht Gnade, aber ohne Begründung.

²) Ein Spielen mit χάρις und χαρίζομαι ist bei Philo sehr häufig, z. B. de conf. ling. 123 und anderswo oft, wo der Name Henos als χάρις gedeutet wird; de monarchia I. M. II. 218, 23; de Abrahamo M. II. 9, 23 u. a. — Man beachte das Verbum χαριτώω; vgl. Eustradiates Lexikon richtig: ἐν ᾧ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ.

³) So auch Ewald (Zahn) u. a.

⁴) Vgl. Wörter wie πλοῦτος, περισσεύειν, ἀνακεφαλαιοῦσθαι usw.

χαριτόω) in allerlei Weisheit und Verständnis, er, der uns kundtat das Geheimnis seines Willens'. Dasselbe Doppelgesicht der χάρις, das wir oben haben konstatieren können, kommt auch hier zum Vorschein; die Vergebung der Sünden wird uns nach dem Reichtum seiner Gnade zuteil. Wir erwarten also die Bedeutung 'gnädige Gesinnung', Gottes sündenvergebende Gnade in Christus. Aber diese Erwartung wird wieder enttäuscht, wie unmittelbar vorher; denn die Fortsetzung sagt, daß Gott sie ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ: hier kann nicht von einer psychologischen Gesinnung bei Gott die Rede sein, hier muß Paulus eine reale göttliche Gabe annehmen, und zwar eine, die sich in 'Weisheit' und 'Verständnis' offenbart¹.

In diesen beiden Stellen haben wir die eigentümliche Vermischung der zwei Gedanken: einerseits Gottes Güte, seine Huld gegen die Menschen, andererseits eine geistige Kraft im Menschen, mit σοφία und πρόνοιας B. 8 analog. Beide Gedanken sind zwar in der ältesten christlichen Literatur zu finden; in dieser Verbindung aber sind sie dem Epheserbrief, den Pastoralbriefen und überhaupt der nachpaulinischen Literatur eigentümlich.

Es scheint oft, als ob der terminus 'Gnade' sehr abgenutzt wäre, oder, und zwar besonders hier im Epheserbrieft, als ob die kultische Sprache auf ihn Beschlag gelegt hätte. Das Wort hat vieles von seiner ursprünglichen Kraft und Frische verloren; es ist oft in verschiedenen, ganz disparaten Zusammenstellungen zu finden, und das je mehr, je jünger die Texte sind.

Ist nun oben die Bedeutung von 'Gnade' in quantitativem

¹) So auch Robinson, a. N., 3. St.; vgl. Chrys.: οὐ μόνον ἀμαρτημάτων ἀπὸλλεσεν ἀλλὰ καὶ ἐπερίσσευσεν ἐποίησεν. Gott hat unsre Seele mit Schönheit und Anmut ausgerüstet, wie ein Ausfärbiger, der in einen schönen jungen Mann verwandelt worden ist. — Abbot aber (Int. Cr. Com.) meint hier 'the undeserved goodness of God' zu finden, sich dabei 'auf die überwiegende Bedeutung von χ. bei Paulus wie auf die leitende Idee des Abschnittes berufend'; so auch Ewald (Zahn); mit der Lesart ἥς (wohl der richtigen) würde dies f. E. die allein mögliche sein. Aber ich kann mich nicht ihm anschließen. Er rechnet zu wenig mit der großen Konfusion von Gedanken, die eben für diesen Abschnitt so charakteristisch ist. — Westcott, a. N., 3. St. sucht beide Meinungen gewissermaßen zu vereinigen: the glory of his grace is the manifestation of its power as men are enabled to perceive it.

Sinne für den Epheserbrief wahrscheinlich gemacht, dann scheint es am einfachsten, auch Eph. 3, 2 so zu deuten. Zwar spielt auch hier eine Doppelbedeutung hinein — einerseits Gottes Gnade, in allgemeinem, fließendem Sinne, mit der man haushalten soll — andererseits subjektiv, die dem Apostel verliehene 'Gnade'. Das Wort *οἰκονομία* hält uns wahrscheinlich in dem oben erwähnten Kreise von Gedanken fest.

Es verdient vielleicht erwähnt zu werden, daß Chrysostomus der Gen. hier als einen gen. subj. nimmt. Ist dies richtig, so haben wir eine mehr mit Abt. II A analoge Bedeutung, und also eine dritte Möglichkeit, die vielleicht auch in Erwägung zu ziehen wäre; seine Auffassung zeigt uns unter allen Umständen, wie konkret und lebendig man sich die 'Gnade' denken konnte. Und vielleicht wäre diese Bedeutung die nächstliegende, wenn nicht die Partizipalkonstruktion sie ganz und gar störte¹.

Aber diese eigentümliche Doppelbedeutung ist für unsern Brief charakteristisch. Wenn wir selbst die Bedeutung von 'Gnade' in dem mehr fließenden Sinne adoptieren, die wohl die einzig mögliche ist mit der Konstruktion als gen. obj., so hat sich doch, wie wir oben gesehen haben, damit die Doppelgestalt der Gnade nicht aufgelöst, sondern bleibt bestehen.

Besser wäre es gewiß, wenn wir statt *τῆς δοθείσης τὴν δοθεῖσαν* lesen könnten (wie E K a u. a.)², aber diese Lesart ist wohl als eine spätere Korrektur, mit dem Zweck aus den Schwierigkeiten des Textes herauszukommen, zu leicht erklärlich. Wir müssen daher hier damit zufrieden sein, festzustellen, daß *χάρις* in doppelter Bedeutung steht, wie wir es ja oft in der deuteropaulinischen Literatur gefunden haben. —

Justin zeigt uns ein Beispiel für diese Bedeutung der göttlichen Gnade, Dial. 42 *ἀλλὰ καὶ τὸ δώδεκα κώδωνας ἐξῆφθαι τοῦ ποδῆρους τοῦ ἀρχιερέως παραδεδοῖσθαι τῶν δώδεκα ἀποστόλων τῶν ἐξαφθέντων ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ αἰωνίου ἱερέως Χριστοῦ, δι' ὧν τῆς φωνῆς ἡ πᾶσα γῆ τῆς δόξης καὶ χάριτος τοῦ*

¹) Abbot (Int. Cr. Com.) zaudert z. B. sehr; er zieht doch gen. obj. vor, weil das Nachfolgende besser dazu paßt. — Dibelius (Liesmann): *χάρις* Amtsgnade.

²) Wie Hollmann (S. N. L.) es wohl voraussetzt.

θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ἐπληρώθη, σύμβολον ἦν... λεγόντων τῷ Χριστῷ ὅτι οὐχὶ τῇ ἀκοῇ αὐτῶν πιστεύουσιν ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ τοῦ πέμψαντος αὐτοῦς δυνάμει... δηλωτικὸν τοῦ τοὺς πονηροὺς ὑπηκόους αὐτοῦ γενομένους ὑπηρετῆσαι τῇ κελεύσει αὐτοῦ καὶ πάντας ὡς ἐν παιδίον γεγενῆσθαι.

Laut dem, was unten über δόξα ausgeführt werden wird, kann sie nicht gegen eine mehr konkret-realistische Bedeutung in Anspruch genommen werden. Durch die Apostel, heißt es, wird die ganze Erde mit göttlicher δόξα und χάρις erfüllt, mit anderen Worten, die Predigt der Apostel wird als eine real wirkende Macht, eine δύναμις gedacht, die in der Welt Herrlichkeit und χάρις schafft; davon seien die zwölf Glocken des Hohenpriesters ein Symbol. Und dann wird durch Justin, zwar vielleicht nicht ganz klar, jenes Erfüllen der Welt mit 'Herrlichkeit' und 'Gnade' dadurch bewiesen, daß er auf die vielen Christen weist, die ihr Haupt unter das christliche Joch gebeugt haben, was unwiderleglich für die Hoheit dieser δόξα, für die Großmächtigkeit dieser χάρις zeuge.

Mit diesen Gedanken berührt sich meines Erachtens nahe Diog. II, 5 οὗτος ὁ αἰεὶ, ὁ σήμερον υἱὸς λογισθεῖς, δι' οὗ πλουτίζεται ἡ ἐκκλησία καὶ χάρις ἀπλουμένη ἐν ἀγίοις πληθύνεται, παρέχουσα νοῦν, φανεροῦσα μυστήρια... εἴτα φόβος νόμου ἄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἰδρύται καὶ ἀποστόλων παραδόσις φυλάσσεται καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ. ἦν χάριν μὴ λυπῶν ἐπιγνώση ἃ λόγος ὁμιλεῖ δι' ὧν βούλεται, ὅτε θέλει. Auch hier haben wir, aber noch mehr entwickelt, die Idee von der Kirche, auch hier den Gedanken, daß Christi Ankunft uns reichlich Gnade gespendet hat, auch hier scheinen höhere Gnadengaben durch reichlichere Gnade veranlaßt zu sein (vgl. auch Act. Barn. 8 und 9).

Auch der Anfang des Barnabasbriefes ist sehr charakteristisch (I, 2): 'Wie groß und reich sind nicht Gottes Gaben (δικαιώματα) zu euch, deren auch ich mich in höchstem Maße erfreue ἐπὶ τοῖς μακαρίοις καὶ ἐνδόξοις ὑμῶν πνεύμασιν. οὗ τὸ ἔμφυτον, τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάριν εἰλήφατε (vgl. auch 2I, 9). Das gleiche gilt von dem unmittelbar folgenden: διὸ καὶ μᾶλλον συнχαίρω ἐμαντῷ ἐλπίζων σωθῆναι, ὅτι ἀληθῶς βλέπω ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου πνεῦμα

ἐφ' ὑμᾶς. Solche Worte zeigen uns nun deutlich, wie 'Gnade' ganz und gar zu der 'pneumatischen' Sphäre gehört, und die Auffassung von ihr ist also ganz dieselbe wie die von 'pneuma'. Daß diese aber mit verschiedenen Graden vertraut ist, hat schon Gunkel aufgezeigt, wie auch daß der Geist bald als ruhende Kraft, bald aber als sich nur in gewisser spontaner Geistestätigkeit offenbarend gedacht wird¹. In Übereinstimmung hiermit hören wir es so oft, daß ein Christ πλήρης χάριτος (Mart. Pol. 7, 2 u. a.) oder 'erfüllt' von 'Gnade' ist (Ign. Rom. int. u. a.) oder die Ermahnung, in der Gnade überzufließen, zu wachsen (Ign. Smyrn. 9, 2 u. a.), die Hoffnung auf χάριν τελείαν μοι δοθῆναι (Ign. Smyrn. II, I) usw. Fast alle diese Wendungen werden auch vom Geiste gebraucht und begegnen uns in großer Fülle wie in der älteren christlichen Literatur so auch in der Terminologie der Mysterienreligionen (vgl. auch Act. Thomae 28).

Daß sich dort auch χάρις in diesem Sinne findet, werden wir jetzt sehen, obgleich ich das Wort nicht oft habe belegen können. Unser erstes Beispiel sei aus Corp. Herm. genommen. Poimandres § 32 (nach dem Text von Reichenstein) heißt es: αἰτουμένω τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με καὶ (πλήρωσόν με) τῆς χάριτος ταύτης (vgl. Mart. Pol. 12, I), (ἵνα) φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ (μὲν) ἀδελφούς, υἱούς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ. εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλόγητος εἶ, πάτερ. ὁ σὸς ἀνθρώπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν (vgl. Ign. Mag. 8, 2, vgl. Norden S. 110).

πλήρωσόν με findet sich nicht in A B, aber in B in marg., weshalb es von Reichenstein und wohl mit Recht in den Text aufgenommen worden ist. (Unter allen Umständen ist klar, daß der Glossator sich den Zusammenhang in dieser Weise gedacht hat.) Dann zeigt uns schon das Verbum die konkrete, 'physische' Bedeutung von χάρις: 'erfülle mich mit der 'Gnade', daß ich erleuchte meine in 'Unwissenheit' weilenden Brüder'. Die Unwissenden erleuchten zu können, bedarf es der besonderen 'Gnade', und es ist sehr charakteristisch, daß Poimandres eben mit den oben erwähnten

¹) Gunkel, a. M. S. 31, 32 u. a.

Worten schließt. Nachdem der Gläubige um *γνώσις* und *δύναμις* und *χάρις* gebeten hat, sagt er zuversichtlich: *διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ*. Und auch hier wird, wie so oft in den hermetischen Schriften, Gott selbst als die letzte wirkende Ursache zum Heil hingestellt.

Daß wir hier mehr als bei Paulus die Bedeutung von Kraft, von Ausrüstung mit einer geistigen Potenz (= *γνώσις*) haben, wird gern zugegeben (beachte die Schlußworte: *παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν*), aber ich glaube, daß wir hier in konkreten Farben und stark ausgeführt dasselbe sehen können, was auch hinter der paulinischen Auffassung von *χάρις* liegt. Der religiöse Zusammenhang zeigt sich im ganzen Ton des Gebetes. Und doch fehlt die das ganze innere Leben des Menschen umfassende, durchgreifende Bedeutung des Wortes. Dagegen ist die Analogie mit der deuteropaulinischen Literatur in die Augen fallend. Es muß jedem einleuchten, wie beide auf demselben Boden gewachsen sind.

Noch mehr ist dies naturgemäß der Fall, wenn wir uns jetzt zu den sog. Zauberpapyri wenden, denn hier ist die religiöse Bedeutung ganz verloren gegangen und nur die von Kraft ist zu finden. Hier will ich nur ein einziges Beispiel aus dem großen Pariser Zauberpapyrus nehmen, und verweise für weitere Beispiele auf den folgenden Abschnitt. Z. 3165ff. heißt es: *δος μοι πᾶσαν χάριν πᾶσαν πράξιν μετὰ σου γὰρ ἐστὶν ὁ ἀγαθοφορὸς ἀγγέλους παρεστῶς τῇ τύχῃ* (Sic!) *διο δος πορὸν πράξιν τούτῳ τῳ οἰκῶ ναι κυριεύων ἐλπίδος πλουτοδοτὰ αἰῶν ἱερε ἀγαθε δαίμωνων τελεῖ πᾶσας χαρίτας καὶ τὰς σὰς ἐνθεοὺς φήμας· εἴπα ἀνοίγε καὶ θαυμασεῖς τὴν ἀνυπερβλήτον ἱεράν δύναμιν*. Der Betende sucht jede *χάρις* (= zauberische Macht¹, durch die

¹) Daß diese Bedeutung von *χάρις* als 'zauberische Macht' wirklich vorliegt, dürfte wohl aus dem Vorhergehenden deutlich genug sein; doch seien hier noch einige Beispiele anzuführen: Barn. 9, 8, wo die 318 Männer des Abrahams in folgender Weise ausgelegt werden: *τὸ δεκαοκτώ· Ἰ δέκα, Ἡ ὀκτώ· ἔχεις Ἰησοῦν· ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ Τ ἤμελλον ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τριακοσίους*. Hier bedeutet wohl T das Symbol für die im Kreuze wirkende Macht. — Vgl. auch Philo, de human. 145 *κόλποι βαθεῖς ὑποδεξάμενοι τὰς διὰ τῶν νύκτων χάριτας*; so auch Catenae in Jh. 6 (Ed. Cramer) von dem Brote verwandlungswunder (doch sehr spät): *ἐφαινετο γὰρ καὶ τὸ θαυμάσιον τῆς χάριτος ἐν τῷ πλήθει τῆς περιουσίας*; die artikkellose Stellung von *χ.* macht mir diese Bedeutung wahrscheinlicher.

er Erfolg in allen seinem Tun und Lassen bekommt) zu erlangen.

Hier können wir gewiß weniger von einer Analogie mit der frühchristlichen Sprache reden als oben; denn hier fehlt, wenigstens in dem gegenwärtigen Zustand unsres Textes, jede religiöse Bedeutung; alles ist auf das magische Gebiet hinabgezogen. Aber unmöglich ist es nicht, daß einmal durch diese Zeilen ein religiöses Gefühl geweht hat. Und noch mehr: ich glaube, daß für die ältesten Christen *χάρις* eben von dieser physisch-realen Bedeutung viel gehabt hat, und aus diesem Grunde habe ich jene Beispiele hier aufgenommen.

'Gnade' ist, wenigstens oft, die Kraft, die der Mensch erhält, die seine übrigen moralischen oder anderen Eigenschaften stärken wird; die Gnade wird die Macht, die dem Menschen helfen wird, fromm zu werden, die seinen Glauben (in diesem 'katholischen' Sinn), seine Liebe usw. kräftigen und ihm die Unsterblichkeit, das ewige Leben sichern wird. Die Gnade ist eine Ausstattung des Menschen, nicht eine Umwandlung. Aber sie gibt doch der religiösen Wirklichkeit im Menschen einen Ausdruck.

Bei den christlichen Autoren überwiegt, wenigstens in der älteren Zeit, der religiöse Gedanke, der physisch-pneumatische ist nur der tiefe Hintergrund, von dem sich ihre Worte voll Leben und Farbe für uns abheben. Aber mit der Zeit ist, wie wir später sehen werden, jener Gedanke aus dem Hintergrund immer mehr in den Vordergrund gedrungen, wenn auch noch nicht bei Paulus, so doch in den Generationen nach ihm. Dafür haben wir in den letzten Beispielen beredte Zeugen finden können. Aber damit sind wir auch auf den Boden des folgenden Abschnittes gekommen. —

2. Gnade mehr allgemein naturhaft.

Diese Auffassung von *χάρις* als von einer pneumatischen Gabe oder Ausstattung des Menschen finden wir jetzt noch mehr bestätigt, wenn wir uns zu einigen Erzählungen wenden, in denen von dem Auswirken der Gnade in den äußeren Geschehnissen die Rede ist.

Zwar haben wir gesehen, daß für Paulus wie auch andere frühchristliche Verfasser das sittliche Leben der Christen etwas so

'gewaltig Unerklärliches' ist, daß es nicht ohne eine solche göttliche Ausstattung des Menschen erklärt werden kann; aber jetzt wollen wir uns zu mehr augenscheinlichen, zu mehr äußeren und daher sicher auch mehr populären Auswirkungen der Gnade wenden. Diese Beispiele sind, wie wir es auch erwarten können, nicht in der nachpaulinischen Briefliteratur des N. T. oder der apostolischen Väter zu finden, sondern in den erzählenden Büchern, und zwar können wir sie zuerst in den lucanischen Schriften erwarten, die uns das früheste Zeugnis vom hellenistischen Geiste in Sprache und Gedanken bieten.

Aber hier ist doch gewissermaßen eine Verschiebung eingetreten. Denn Gnade wird hier nicht ganz direkt für einen religiösen Besitz jedes Christen gehalten, sondern wir kommen hier mehr in direkten Kontakt mit den dynamisch-magischen Vorstellungen der Zeit.

Wir können dieselbe doppelte Bedeutung bei dem Worte *πνεῦμα* beobachten. Denn auch dieses bedeutet teils, daß der Mensch mit einer speziellen Kraft begabt worden ist, teils ist ihm eine mehr allgemein-religiöse Vorstellung eigen. Die erstere Seite haben Weinel und Gunkel, die letztere hat Reitzenstein in seiner Arbeit über die hellenistischen Mysterienreligionen schön herausgearbeitet. Nun gehen zwar dem antiken Menschen diese beiden Bedeutungen oft ineinander über, eben weil er immer die Religion unter diesem Aspekt von Kraft und Macht betrachtet. Es ist daher im Sinne der antiken Psyche nicht richtig, sie voneinander zu trennen, aber ein Unterschied liegt doch vor, und dieser kann uns vielleicht helfen, den ganzen Vorstellungskomplex besser zu würdigen.

Wir haben oben die allgemein religiöse Bedeutung zahlreich im N. T. u. a. gefunden, und zwar haben wir gesehen, wie überall vorausgesetzt wird, daß jeder Christ Gnade hat, wenn auch ein Minimum davon. In der anderen mehr speziellen Bedeutung ist dies nicht immer vorausgesetzt, eher das Gegenteil. Wenigstens hören wir nunmehr davon, wie diejenigen, die mit einer größeren Menge dieser Kraft ausgerüstet sind, die davon 'voll' sind, Wunder und große Taten ausrichten können.

Ist die Bedeutung von *χάρις* in diesem Sinne oft nebelhaft und schwankend, so liegt das wohl nicht nur an der aus allge-

meinem Gebrauch folgenden Abnutzung sondern auch daran, daß die Sache, die sie hier bezeichnet, zwar von den Menschen der Antike konkret gedacht, aber in Wirklichkeit nie mit Gewißheit festzustellen war, sondern immer etwas Mystisches, Übernatürliches, nie mit den Händen zu Greifendes bezeichnete.

Wir treffen oft das Wort *χάρις* mit dieser unbestimmten Bedeutung von Kraft, Macht, geistlicher, pneumatischer Fähigkeit auch im religiösen wie profanen Sprachgebrauch an, und zwar wie schon erwähnt besonders zahlreich in den Zauberpapyri. Und dies ist kein Zufall. Denn eben hier hat die vollste Frömmigkeit, für die eben eine derartige Vorstellung charakteristisch war, freien Lauf gehabt, hier hat sie es gewagt, sich ohne alle hemmenden Schranken zu äußern; und daher sind auch hier die primitivsten Anschauungen mit aller ihrer Härte noch einmal ans Licht getreten. Wie die Amulette sich in der Kaiserzeit mit jedem Tag mehrten, und die Zauberbücher in diesen Zeiten zu Tausenden haben existieren müssen, so hat auch die primitive Vorstellung von 'tabu', von 'mannah' oder wie man es nennen will, noch einmal ihr Haupt erhoben, wie es in sog. Aufklärungszeiten fast immer der Fall zu sein scheint.

In christlichen Kreisen haben sich diese Vorstellungen am meisten unter den Gnostikern verbreitet. Da können wir Parallelen zu den Zaubersformeln massenhaft aufzeigen, wie wir auch da oft ihre leitenden Gedanken wiederfinden können. Alle diese Schriften geben uns ein ausgezeichnetes Material, um die religiöse Volkspsychologie des antiken Menschen zu studieren, ihre Vorliebe für Personifikationen, ihre Neigung von Kräften und Mächten zu reden, usw.

Hier finden wir oft Zusammenstellungen von Worten und Gedanken, die uns in der Literatur bisher nur abstrakt begegnen, in einem konkreten, realen Sinne, der uns den primitivsten und massigsten Wunderglauben offenbart.

Ich nenne hier zuerst einige Beispiele, wo der Zauberer betet, daß sein Amulett *χάρις* bekomme. So z. B. im großen Pariser Zauberpapyrus (P. Par. 3.), Z. 1650 *ὁς δόξαν καὶ χάριν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ*. Hier ist also *χάρις* mit *δόξα* verbunden¹⁾,

¹⁾ Daß aber auch *δόξα* eine derartige konkrete Bedeutung hat, vgl. unten.

drei Zeilen später (3. 1653) finden wir eine andere Zusammenstellung: *δὸς ἰσχὺν καὶ τιμὴν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ, τῷ λίθῳ τούτῳ*, wo also *τιμή* (im gewöhnlichen Griechisch wohl mit *δόξα* gewissermaßen synonym) diese dynamische Bedeutung bekommen hat¹ (zu beachten *ἰσχύς*). P. Ital. 29, 16 (4. Jahrh.?) *καὶ θώηστε μοι χάριταν καὶ δύναμις [αι] καὶ νικηὴν καὶ ν* ἐ(μ)προ(ο)σθεν παντων ανδρων ...* oder 3. 25 *δοτε χάριν καὶ νικηὴν καὶ δύναμιν καὶ πνευμα* (vgl. auch 3. 22). Auch Pariser Zauberpap. 3. 2437 zeigt diese Bedeutung von Zauberkraft: *δος μοι ουν χαριν εργασιαν εις ταυτην μου την πραξιν. φερε μοι αργυρια, χρυσον, ιματισμον, πλουτον, πολυολβον επ αγαθῳ* oder 3. 3165ff.: *δος μοι πασαν χαριν, πασαν πραξιν μετα σου γαρ εστιν ο αγαθοφορος αγγελος παρεστιωσ τη τυχη διο δος πορον πραξιν τουτω τῳ οικῳ ναι κυριεων ελπιδος πλουτοδοτα αιων ἔρε αγαθε δαιμων· τελει πασας χαριτας² καὶ τας σας ενθεους φημας· ειπα ανοιγε καὶ θαναμσεις την ανυπερβλητον ἔραν δυναμιν*: Der Betende sucht jede *χάρις* (= zauberische Macht vgl. P. Leyb. Mag. II. 12ff.; II. 24: *ὃν εἶ ὁ περιέχων τὰς χάριτας* VIII. 11, 19; IX. 22), jeden Erfolg zu erlangen. P. Par. 3. 3230 *ὁμὰς χάριτας ἐπικαλοῦμαι*. 3. 198 *δος δε μοι ταυτην την χαριν ἰν οταν τινα αυτω — των θν φρασσω μολειν εμαιοις αοιδαις*. 3. 1616 *δος δοξαν καὶ τιμην καὶ χαριν καὶ τυχην καὶ δυναμιν ὡ επιτελουμαι σημερον τῳ Α λιθῳ η φυλακτηριῳ τελουμενω προς τον Α* (vgl. auch Act. Thomae 153 und 160). Es kann also sehr oft beobachtet werden, wie konkret und sozusagen physisch alle diese später so abstrakten Wörter benutzt sind. (Vgl. auch den Leidener Zauberpap. II. 30). Vgl. Jrenäus-Fragment 20 (ed. Migne) und die Identität dort.

Diese allgemeine Bedeutung wird sehr gut illustriert B. G. II. 1026, 23; 17: *δὸς μοι χάριν σι . . . ον πρὸς πᾶσαν ἀνθρωπίνην γε[ν]ε[α]ν καὶ πάσας γυναῖκας, μάλιστα πρὸς τὴν | δδ.* wird es da gesagt; aber dann folgt gewissermaßen eine nähere Entwicklung

¹) Sowohl *χάρις* als *τιμή* stehen inschriftlich oft in der konkreten Bedeutung von Gedächtnis: hzw. Dankbarkeits- oder Ehrenstein, vgl. Ernst Rasmannson in *Crano* IX. 1909, S. 45ff., für *τιμή* vgl. S. 50. Dazu auch folgende Beispiele: Ramsay, St., S. 221; 20, 3. 11; vgl. auch C I G 6207.

²) Vgl. Leidener Zauberpap. II. 24: *ὃν εἶ ὁ περιέχων τὰς χαρίτας | [ε]ν τῇ κορυφῇ λαμποῇ, ὃν εἶ ὁ ἔχων | ἐν τῇ [δ]εξιᾷ τὴν ἀνάγκην βελεπιαῖς . . .*

davon, was der Verfasser hier näher mit χάρις meint: ποίη[σόν] με καλὸν παρ' αὐτῇ γενέσθαι | ὡς Ἰάω, πλούσιον ὡς Σαβαώθ, φιληθῇ | ναι ὡς Λαϊλαμ, μέγαν ὡς βάρβαραν | ἔντιμος ὡς Μιχαήλ, ἔνδοξος [ὡς] | Γαβριήλ, καὶ χαριώσο[μαι]. χάρις bedeutet also diese allgemeine Kraftbegabung, Erhöhung des Einzelnen, und worin diese Kraft sich äußern wird, davon hören wir hier eine nähere Beschreibung. Vgl. auch P. Leyd mag. VIII. 32 πιστευθήσῃ ἐπὶ χάρις τε πᾶσιν ἔσει, ἀνοίξει δὲ θύρας καὶ δεσμὰ διαρρήξει

Für δόξα können wir es auch anderswo beobachten. Ich erinnere an die angebliche Schrift von Komarios, wo es heißt: ὅταν δὲ ἐνδύσωνται τὴν δόξαν ἐκ τοῦ πυρὸς . . . χοότης μεταβληθεῖσα εἰς θεότητα, und καὶ ἐνέδυσεν αὐτοὺς θείαν δόξαν πνευματικὴν . . . ἐξερχόμενα ἐκ τῆς γῆς ἐνδύονται φῶς καὶ δόξαν θείαν, ἐπειδὴ ἠδξήθησαν κατὰ φύσιν καὶ ἡλλοιώθησαν τοῖς σχήμασι καὶ ἐξ ὕψους ἀνέστησαν καὶ ἐκ τοῦ Αἶδου ἐξῆλθον. ἡ γαστήρ γὰρ ἡ τοῦ πυρὸς ἔτεκεν αὐτοὺς καὶ ἐξ αὐτοῦ ἐνεδύσαντο δόξαν, καὶ αὕτη ἤνεγκεν εἰς ἐνότητα μίαν. Reizenstein sucht die Vorstellung aus der ägyptischen Mysteriensprache zu erklären, aus einem Wort mit der Grundbedeutung 'leuchten, glänzen'. Im Kult bedeutet die Kausativform 'verklären', d. h. dem Verstorbenen durch das Rezitieren von Liturgien zur Seligkeit (Göttlichkeit) verhelfen. Auch an einer anderen Stelle hat Reizenstein¹ diesen doppelten Gebrauch von δόξα beobachtet, wo einerseits die Begriffe von Glanz und Verklärung, andererseits die von Ehre oder Preis und Kraft sich verbinden, und zwar besonders in den Zauberpapyri. Vgl. auch die Phrasen δόξαι = Engel, ganz wie δυνάμεις².

Nun ist es zwar wahr, daß wir diese Bedeutung nicht oft mit zwingender Notwendigkeit zu erweisen vermögen; so könnten wir bisweilen mit der Bedeutung von Glück, Erfolg auskommen, z. B. P. Par. Z. 1650, 2437 und vielleicht auch anderswo. Aber teils gibt es doch Stellen, wo dieser Sinn nicht ausreicht, um die Benutzung des Wortes zu erklären, sondern wo wir mit der von

¹) Mysterienreligion, S. 142 und S. 169.

²) Beachte auch die Zusammenstellung δυνάμεις τῆς δόξης, was nicht immer gute Engel bedeutet; vgl. Windisch (Liesmann) zu Jud. 8.

Kraft, Zauberkraft rechnen müssen, teils aber müssen wir doch immer auch bei jenen Stellen das Gefühl haben, daß dieser letzte Sinn latent mit vorliege, daß das Denken des Betenden doch immerfort eben in diesen Bahnen gehe. Wer es anders verstehen will, kann m. E. nie den richtigen Sinn treffen.

Daß χάρις wirklich diese konkrete Bedeutung von Zauberkraft gehabt hat, lehrt uns auch eine in den Zauberpapyri vorkommende Neubildung aus dem Worte χάρις, χαριτήσιον, in der Bedeutung 'Zaubermittel'. So z. B. P. Par. Z. 2226 ἐπι δε | χαριτησιων και φιλτρων (beachte diese typische Koordinierung!) εν χρυ | ση ληπιδι γρα-
πον ... und Pap. Anastasy Z. 502f. πεδας λνει αμανροι ονειρο-
πομπει | χαριτησιον κοινα εφ ο θελεις¹. Noch mehr charakteristisch ist vielleicht die Zusammenstellung P. Lond. 121, Z. 304ff., wo es vor der Erwähnung des Zauberkraftes heißt: ταυρω: εις λυχν επιλαημ |
διδυμοι: χαριτησιον | κακρινω: φυλακτηρια | λεων: ... Das Wort ist also hier in verschiedener Weise für Zaubermittel verwendet, in unfrem letzten Beispiel sehr charakteristisch mit φυλακτήριον ko-
ordiniert. Und diese Bedeutung wäre selbstverständlich nicht mög-
lich, wenn wir nicht auch in χάρις etwas von dieser 'magischen Kraft' oder dgl. zu finden hätten. Vgl. auch den Anfang einer Beschwörungsformel in P. Lond. Mag. VI. 7: κύριε, χαῖρε, τὸ
χαριτήσιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς οἰκουμένης ...

So ist auch das Verbum von χάρις am besten verständlich. P. Lond. 122, 17ff.: ελθε κυρι ερμη | τω ... ευεργετησον αγαθοποιε
της οικουμενης επακουσον μου και χαρισον μοι προς παντα τα
κατα την γην οικουμενην ειδη ..., hier also mit προς; vgl. auch die Fort-
setzung: ανξας μοι τας χειρας παντων συνδοκο(ν)των, επαναγα-
σον αυτους δουναι μοι α εχουσιν εν ταις χειρσιν. Es kann hier
nichts anderes bedeuten als: rüste mich aus mit Macht über alles
in der Welt²; so wohl auch Pap. Mimaut, Z. 289 und B. G.

¹) Nachträglich sehe ich, daß diese Bedeutung schon früher diskutiert worden ist; vgl. die Bemerkung Lee mans zu P. Leid. V. 6, 7 χαριτήσιον (nisi χαριστήριον legendum sit, donarium, donum) vertendum erit delictum vel deliciae. Apud Ireneum, adv. Haer. I. 24 in. et Epiph. Haeres. p. 104 χαριτήσια una cum φίλοις inter res magicas numerantur, unde similem duabus his vocibus significationem vindicavit Du-Fresnius in Glossario.

²) Für diese Bedeutung von χαρίζω vgl. Oden Salomos 19, 6: Die Jung-
frau wurde Mutter mit vielen Gnaden (wohl = κεχαριτωμένη wie Bernard,

II. 954, 28 (Christliches Amulett): $\delta \phi\omega\varsigma \epsilon\kappa \phi\omega\tau\omicron\varsigma \theta\epsilon\omicron\varsigma \alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\omicron\varsigma \chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\omicron\nu \epsilon\mu\epsilon (sic!) \tau\omicron\nu \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu \sigma\omicron\upsilon \tau\omicron \phi\omega\varsigma$; Vgl. auch P. Ital. 29, 23 und P. Mimaute 284ff. (nach Reitz.) $\chi\alpha\rho\iota\nu \sigma\omicron\iota \omicron\iota\delta\alpha\mu\epsilon\nu, \upsilon\psi\iota\sigma\tau\epsilon \sigma\eta \gamma\alpha\rho \chi\alpha\rho\iota\tau\iota \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \tau\omicron \phi\omega\varsigma \tau\eta\varsigma \gamma\nu\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma \epsilon\lambda\alpha\beta\omicron\mu\epsilon\nu \dots \chi\alpha\rho\iota\sigma\alpha\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \eta\mu\iota\nu \nu\omicron\upsilon\nu, \lambda\omicron\gamma\omicron\nu, \gamma\nu\omega\sigma\iota\nu$ usw. — So sind I. Kor. 2, 12 und Phil. 2, 9 am besten verständlich¹. Vgl. auch Unbef. altgn. W., c. 15 (S. 356, 21ff.); c. 15 (S. 357, 5); c. 9 (S. 345, 40ff.) u. a.

In diesem Sinne verwendet Paulus das Verbum $\chi\alpha\rho\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ Gal. 3, 18, obgleich bei ihm die religiöse Meinung unverkennbar ist: 'Denn wenn vom Gesetz aus das Erbe kommt, so kommt es nicht mehr von der Verheißung. Dem Abraham ist Gott aber durch Verheißung gnädig gewesen'. Abraham hat durch die Verheißung Gottes Gnade empfangen, er ist, meint der Apostel, von Gott auserwählt worden, Gott hat ihm das Heil geschenkt (errettet). Was Paulus hier zu sagen wünscht, ist eigentlich, wie immer wenn wir von dem Gegensatz Werke oder Gesetz und Gnade hören, daß das ganze Heil von Gott und nicht vom Menschen abhängt.

Daselbe Wort $\chi\alpha\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ finden wir in einem dem Gedanken nach sehr ähnlichen Passus Corp. Herm. XII, 12: $\delta\upsilon\omicron \tau\alpha\upsilon\tau\alpha \tau\omega \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega \delta \theta\epsilon\omicron\varsigma \pi\alpha\rho\alpha \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\alpha \theta\nu\eta\tau\alpha \zeta\omega\alpha \epsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\alpha\tau\omicron, \tau\omicron\nu \tau\epsilon \nu\omicron\upsilon\nu \kappa\alpha\iota \tau\omicron\nu \lambda\omicron\gamma\omicron\nu, \iota\sigma\omicron\tau\iota\mu\alpha \tau\eta \alpha\theta\alpha\nu\alpha\sigma\iota\alpha$. Gott hat den Menschen mit diesen vernünftig-religiösen Gütern ausgestattet und dadurch ihn über das Tier gehoben. Ich glaube, daß bei Paulus der Gedanke derselbe ist; dafür spricht auch die Umschreibung in den Catenen $\chi\alpha\rho\iota\zeta\epsilon\tau\alpha\iota \tau\alpha\varsigma \epsilon\delta\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\eta\nu \zeta\omega\eta\nu \kappa\alpha\iota \tau\eta\nu \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\nu$ oder $\eta \tau\eta\nu \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha\nu \eta\mu\iota\nu \tau\eta\varsigma \epsilon\delta\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\varsigma \chi\alpha\rho\iota\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ (vgl. auch

a. N. 1. St.); vgl. auch Unb. altgn. W. c. 10 (S. 349, 32: Und er empfing die Gnade des Unerkennbaren; durch sie empfing er eine so große Sohnschaft, welche das Pleroma nicht hat ertragen können; vgl. auch c. 8 (S. 347, 9) und c. 8 (S. 344, 29): Und sie sahen die Gnade ($\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$) der Aonen, des Lichtes, welche ihnen gespendet ($\chi\alpha\rho\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) ...

¹) Vgl. $\chi\alpha\rho\iota\tau\omicron\omega$ Ec. 1, 28 (dazu Eustratiades Lexicon: $\eta \acute{\alpha}\zeta\iota\omega\theta\epsilon\iota\sigma\alpha \upsilon\pi\epsilon\rho\phi\omicron\nu\omicron\varsigma \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$) und h. Sim. IX. 24, 3; vgl. J. Syr. 18, 17; Ps. Sym. 17, 26 (bis). — In gewisser Hinsicht wird das Verbum auch im hellenistischen Sinne in ähnlicher Weise verwendet: Collitz 4567, 13, wo $\kappa\epsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ die Bedeutung hat, daß der Lohn für erwiesene Wohltaten den Wohltätern immer 'willkommen' ist; vgl. Epiktet Diss. IV. 6, 31 $\kappa\epsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$; P. Leb. 56, 16 u. a.

Act. Thomae 120), wenn auch die hier supplierten Acc.-Objekte nicht ganz der paulinischen Meinung entsprechen; aber die Bedeutung 'gnädig' lag für sie gewiß nicht vor¹. Es bedeutet hier, wie Liehmann² richtig sagt, χάριν ἔδωκεν. Und zwar denkt Paulus hier an das ganze Heil; κεχάρισται bedeutet ihm, daß Gott Abraham mit allen den religiösen Kräften ausstattete, die einem Erretteten gehören, ganz wie wir in Corp. Herm. davon hören, daß Gott uns mit νοῦς und λόγος, den höchsten religiös-philosophischen Gütern dieser Frommen, ausgestattet hat.

Noch deutlicher und für die ganze Denkweise charakteristischer ist ein Beispiel aus P. Lond. 122, Z. 37 *δοδοσαν μοι χάριν και νικην και πραξιν και ευποριαν σοι γαρ εγω και εγω σοι το σον ε, εμον και το εμον σον εγω γαρ ειμι το ειδωλον σου*. Der Betende hat sich eben an die Zaubermächte gewendet, daß sie ihn vor allerlei Übel vonseiten der Menschen oder Götter schützen mögen. Jetzt läßt er die Bitte um ein positives Gutes folgen: daß es ihm in allem gut gelinge, was durch vier eigentlich synonyme Wörter ausgedrückt wird. Dies liegt zwar nur in einer Linie mit dem eben Erwähnten, aber neu ist, wie es der Zauberer motiviert: 'denn ich gehöre dir, und ich bin dein, dir gehörend, ich und das meinige ist dein, denn ich bin dein Abbild'. Der Mensch und der Gott sind ineinander verschmolzen; es ist diese in der Antike so ungemein gewöhnliche Vorstellung vom Einswerden des Menschen mit der Gottheit, wobei die göttlichen Eigenschaften auf den Menschen übergehen. Weil also der Mensch der Gottheit gehört, weil er etwas von dem göttlichen Stoffe in sich aufgenommen hat (und, wie wir wohl hinzufügen dürfen, der Gott mit ihm eins geworden ist) sind die göttlichen Kräfte auf den Menschen übergegangen, und dadurch kann er hoffen, kann er beten, Erfolg, Glück, Siege, Wohlstand zu erhalten, aber alles geht hervor aus der Macht, die dem Menschen durch das Einswerden mit der Gottheit

¹) Χαρίζεσθαι wird also hier in derselben Weise wie bisweilen *φωτίζειν* verwendet, s. B. Corp. Herm. XIII. 18, 19, 20, Apulejus Metam. XI. 17, 27, 28, 29 (in technischem Sinne); daß auch *φῶς* mit dieser Bedeutung von *χάρις* synonym verwendet wird, vgl. Reizenstein, Mysterienreligionen, S. 119 ff.; so auch oft *δοξάζειν*, von *δόξα* gebildet.

²) In Liehmann.

gewonnen hat. Es finden sich also, wie wir schon bei δόξα sahen, in χάρις, τιμή usw. zwei Elemente: einerseits der Begriff von äußerem Erfolg und Glück, andererseits der von Gnade und geistlicher Ausrüstung, womit sich — echt antik — der von Macht, Kraft eng verbindet. Denn dem antiken Menschen, wenigstens denen, die in den Zauberpapyri zu uns reden, war ein psychischer Vorgang immer auch ein physischer; und jeder physische, äußere Vorgang, wie z. B. Glück, Wohlstand usw., hatte seine Ursache in einer inneren, pneumatischen Ausrüstung des Menschen, einer Kraft, die es galt zu entdecken, und deren sich zu bedienen, leicht war, wenn man nur die geheimnisvollen Formeln zu ihrer Beherrschung kannte. Und es sind eben diese Formeln, diese zauberkräftigen Namen, die uns die Zauberpapyri mitteilen wollen.

Der ganze Anfang des Papyrus ist voll derartiger Vorstellungen. Mit echt hellenistischen Gedanken beginnt die Zauberformel: 'Komm in mich, Herr Hermes, wie das Kind in den Mutterleib, komm in mich, Herr Hermes, und sammle in mir die Zauberkräfte (eigentlich τροφάς = Ernährungen) von Göttern und Menschen και δος μοι χαριν τροφην νικην εξημεριαν επαφροδισιαν προσωπου ειδος αλκην απαντων και πασων σοι εν ουρανοις λαμψεν (vgl. P. Leid. Mag. III. 32) und P. Leid. D. 10ff. περι μὲν | τούτων δοί σοι ὁ Σαρᾶπις καὶ ἡ Ἴσις επαφροδίσι[α]ν, χάριν, μορφήν | πρὸς τὸν βασιλέα καὶ τὴν βασίλισσαν, δι' ἧς (sic!) ἔχεις πρὸς τὸ θεῖον δοσιότητα. (M.) Der Zauberer versichert jetzt, daß er die Namen und die Gestalten des Gottes Hermes kennt und nennt uns alle seine verschiedenen μορφή (Ibis, Hundskopf, Schlange, Wolf). 'Ich kenne dich, Hermes, wer du bist, und wovon du bist, und deine Stadt Hermopolis; komm zu mir, Herr Hermes mit den vielen Namen, der du die Geheimnisse unter dem Pol und der Erde kennst; komm, Herr Hermes; handle wohl gegen mich, du Wohltäter der Welt, höre mich und rüste mich aus (χάρισον μοι) mit allen irdischen Gestalten, öffne mir die Hände aller, mit denen ich zusammentreffe, zwing sie, mir zu geben, was sie in ihren Händen haben; ich kenne deine barbarischen Namen' (die Namen sind zum Teil ausgestrichen).

Die jetzt folgenden Zeilen sind nicht ganz klar (vgl. Wessely's Versuch); doch sind einige Stückchen zu verstehen Z. 25 και εσχεν

την χάριν το νικος προς θεους και ανθρωπους και πασι τοις υπο
τον | κοσμον ζωοις ουτως κατω ο . . . επικαλουμε σε διο dos | μοι
τη χάριν μορphen καλλος εκακουσον μου ερμη | ευεργετα φαρμακον.
Es folgen neue Anrufungen dos μοι αλκην μορphen κοιν' και δοδοσαν
μοι (α)χρυσον και αρ | γυρον και τροφην πασαν αδι(α)λ(ε)πιτον usw.

Wir sind hier mitten in die Terminologie der Magie und Zauberei eingeführt. Wer auf den weiten Ebenen der volklichen und primitiven Religion heimisch ist, muß hier sogleich Vorstellungen bemerken, die ihn wunderbar bekannt anmuten. Hier ist nicht der Platz, sich in diese meinen Lesern sicher wohlbekannten Vorstellungen zu vertiefen. Aber ich habe so viel zitieren müssen, damit wir die Stimmung herausfühlen sollen, die aus diesen Texten spricht; denn nur so wird es uns möglich sein, diese Termini ein wenig zu verstehen¹.

χάρις, τροφή, νίκη, μορφή, δόξα, πράξις usw. stehen hier alle in technischem Sinne; sie stehen alle zur Zauberkraft in irgend einer Beziehung; sie deuten eine höhere, pneumatische Ausstattung an, die der Zauberer zu haben meint oder zu haben wünscht². Wer die Speise der Gottheit genießt, bekommt göttliche Macht, wer die Gestalt der Gottheit inne hat, kann Gottes Taten tun; χάρις, νίκη, δόξα usw. bezeichnen den äußeren Erfolg eines solchen mächtigen Zauberers, aber auch, wie oben gesagt worden ist, seine geheimnisvolle, magische Macht, seine Zauberkraft. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch die oben oft bemerkte Koordinierung zwischen χάρις (χάριτες) und δύναμις. Es kann daher von einer gewissen Bedeutung sein, den nahen Parallelismus zu beobachten, der z. B. in P. Leyd. Mag. besteht zu den oben oft eintönigen Formeln der Papyri, z. B. VIII. 11; 19; IX. 22 u. a. Hier lehren ganz dieselben Phrasen, die wir oben mit 'χάρις' studiert haben, jetzt aber mit δύναμις, wieder.

¹) Daß wirklich in der antiken Welt alle diese Vorstellungen des primitivsten Aberglaubens geblüht haben, beginnt immer mehr erkannt zu werden; schon R. Heims hat (Jahrb. f. klass. Phil. 1893, Supplbd. XIX) S. 463 ff. Incantamenta Magica eine gute Sammlung zusammengebracht; das Wort χάρις scheint sich dort aber nicht zu finden.

²) Vgl. P. Lond. 121, Z. 400f. dos μοι επιτυχίαν επαφρο(δι)σιαν | δοξαν χάριν εν τω σταδιω και τα κοι οσα θελεις; vgl. auch 121, Z. 185f.

Dieser allgemeinen Vorstellung von Kraft und Macht, von einem geistigen Fluidum, das der Mensch besitzt, das ihn aber nicht eine besondere, höhere Gabe in der einen oder anderen Richtung ausüben läßt (davon haben wir erst später zu reden) sondern nur im ganzen seine geistige Fähigkeit erhöht, kommen einige Zusammenstellungen von χάρις im N. T. sehr nahe. Sie scheinen sich früh im Urchristentum verbreitet zu haben, wenigstens als es in die heidnische Welt tiefer eindrang. Denn wir können von vornherein erwarten, daß sie nicht im Judentum zu finden sind.

Ich stelle ein m. E. unzweideutiges Beispiel voran. Act. 6, 8 ff. erzählt uns von dem Auftreten des Stephanus, und zwar mit folgenden Worten: 'Stephanus aber, voll Gnade und Kraft, tat große Wunder und Zeichen im Volk. Da traten einige . . . auf, um mit Stephanus zu disputieren, und sie vermochten nicht, der Weisheit und dem Geiste, mit dem er sprach, zu widerstehen'.

Schon diese Koordinierung muß beachtet werden; denn es können doch nicht zwei so disparate Bedeutungen wie 'Anmut' und 'Kraft' in der mystischen Bedeutung, die δύναμις hat, koordiniert werden. Diese Koordinierung ist z. B. auch im P. Par. 3. zu finden (3. 3168f. oder 3. 1616ff.) und ist fast schon an sich genug, um es wahrscheinlich zu machen, daß χάρις hier eine mit δύναμις kongruente Bedeutung hat¹.

Diese Wahrscheinlichkeit wird noch mehr erhöht, wenn wir den Zusammenhang näher betrachten. Schon B. 3 wird gesagt, daß man Männer erwählen sollte πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας und B. 5 wird ganz besonders von Stephanus bemerkt ἄνδρα πλήρη² πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου. Ich glaube, daß wir hier einen guten Einblick in die urchristliche griechische Terminologie der Gemeinden erhalten. Ich kann die Worte und den Zusammenhang nicht

¹) Wir haben diese Bedeutung schon oftmals konstatieren können. Ausdrücklich wird bei Philo, de Abr. 54 χάριτες und δυνάμεις identifiziert. — Den Kommentatoren scheint aber dieser einfache Sinn des Wortes nie aufzugehen. Rackham (Ox. C.) z. St.: From Lc. 4, 22 we should gather that the grace was upon his lips, and refers to the wisdom, with which he spoke; so auch R. J. Knowling, (Ex. Gr. T.); Wendt (Meyer): χάρις ist die durch Gottes Gnade empfangene Begabung (vgl. 18, 27).

²) Daß πλήρης die richtige Lesart sei, ist wohl außer allem Zweifel; vgl. Moulton, a. N. E. 50; sachlich vgl. Lc. 4, 1; Act. 4, 8; 9, 17; 13, 9; 52.

anders verstehen als so, daß *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας* (vgl. auch B. 10), *πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου*, und *πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως* in der Hauptsache ungefähr denselben geistlichen Tatbestand enthalten, wenn auch eine kleine Verschiebung zu einer mehr dynamischen Bedeutung in dem letzten Ausdruck vielleicht stattgefunden hat (zu beachten auch 7, 55 *πλήρης πνεύματος ἁγίου*). Daß *πνεῦμα*, *σοφία* und *πίστις* synonym verwendet sind, habe ich schon früher gezeigt¹; so kommen sie auch in der religiösen Sprache der Zeit vor. (Vgl. für *πίστις* den großen Pariser Zauberpap. Z. 1012 ff. *ο επι της του κοσμου κεφαλης καθημενος και κρινων τα παντα περιβεβλημενος τω της αληθειας και πιστεως κυκλω ιωανη*), wo also auch *ἀλήθεια* in diesem religiösen Sinn sich findet². Sie sind alle von der mystischen Seite der Religion her orientiert, und es ist charakteristisch, daß sie unbestimmt und ohne Artikel stehen.

Die beiden Worte *χάρις* und *δύναμις* haben beide also das gemeinsame, daß sie eine Art dynamische Bedeutung haben: die aus dem geistigen Besitz ausgehende Kraft, also ein aktives Moment³. Eben diese Seite wird auch sogleich betont; denn B. 8 wird gesagt: 'Stephanus, voll Gnade und Kraft, tat große Wunder und Zeichen im Volk', und wir reden gewiß im Geiste des Verfassers, wenn wir behaupten, daß er dies tun konnte, eben weil er voll *χάρις* und *δύναμις* war⁴; das wird uns auch später deutlich, wo gesagt wird: *οὐκ ἰσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ ἐλάλει*.

¹) Vgl. Wetter, a. A. oft.

²) Vgl. Reigenstein, *Mysterienreligionen*, S. 86.

³) Selbst dies heißt vielleicht noch zuviel behaupten, denn für den antiken Menschen existierten solche Unterschiede nicht. Diese beiden Elemente waren ihm untrennbar verbunden. Bei den alten Exegeten sehen wir dies oft; vgl. z. B. oben S. 103, wo gezeigt wird, wie Chrysostomus die *χάρις* 2. Kor. 1, 12 auf Zeichen und Wunder deutet usw.

⁴) Das Wort *δύναμις*, dessen Bedeutung von Kraft, geistiger Potenz wohl feststeht, ist ungefähr denselben Wandlungen unterworfen wie *χάρις*. Es ist ein Ausdruck für die Weihe, für 'die Kraft' selbst; den Ärzten ist es Heilkraft, aber auch Heilmittel; auch in den Zauberbüchern bedeutet es zuerst Heilkraft, dann auch die Zaubersprüche. Vgl. Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*², Leipzig und Berlin 1910, S. 46 und Anm. 1; vgl. auch Justin, *Dial.* 49, *Clem. Al. Exc. ad Theod.* 82, 1 u. a.

Ich glaube nicht, daß man fehlgreift, wenn man es als die Meinung der damaligen Zeit darstellt, daß auch B. 15 in engem Zusammenhang damit stand: 'sie blickten auf ihn und sahen, wie sein Antlitz dem Antlitz eines Engels glich'. Dies als 'den verklärenden Glanz der künftigen Herrlichkeit auf dem Antlitz des noch Lebenden'¹ zu erklären, dürfte kaum antiker Auffassung gemäß sein. Die Glorie, die ihn umleuchtet, ist nur ein Ausfluß der sehr konkreten Auffassung, in der man sich die geistigen Kräfte eines Gottesmannes vorstellte; daß er *πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως* war, mußte, meinte man, sich auch einen sichtbaren Ausdruck nehmen; vgl. dazu P. Lond. I. p. 102: *ἡκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, . . . καὶ ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχὴν, ἵνα τυπώσεται τὴν ἀθάνατον μορφήν ἐν φωτὶ κραταίῳ καὶ ἀφθάρτῳ*; vgl. das illustrari des Apulejus, *Metam.* XI. 17, 27, 28, 29 und XI. 24 *At manu dextera gerebam flammis adultam facem, et caput decore corona cinxerat, palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. Sic ad instar Solis exornatome. . .*². Aus diesen Beispielen geht hervor, daß es eine allgemein herrschende Vorstellung war, daß sowohl das Mystische, was in den Mysterien mit dem Initianten geschah, als das Erhalten eines *πνεῦμα* unmittelbar eine auch äußerlich wahrnehmbare, also auch 'physische' Veränderung mit sich brachte.

Dies ist eins von den zahlreichen Beispielen dafür, daß es für den antiken Menschen kein rein inneres geistiges Geschehnis gibt; alles ist ihm auch äußerlich, physischreal³.

¹) So R. Knopf (S. R. I.).

²) Vgl. auch Jrenäus-Fragment 20 (ed. Migne), woraus deutlich hervor geht, daß *δόξα* und *χάρις* dieselbe Bedeutung haben, und daß das Antlitz des Menschen durch sie 'verherrlicht' wird. Hier haben wir auch ein Beispiel davon, daß diese Begabung durch Handauflegung vollzogen wird. Typisch genug wird es auch hier besonders angemerkt, daß die derartige Übertragung einer geistigen Gabe die Kraft des Gebenden nicht vermindert, eine Bemerkung, die durch eine physisch-quantitative Betrachtungsweise veranlaßt worden ist.

³) Vgl. *Corp. Herm.* X. 4—6 u. a. — Reizenstein, *Poimandres* S. 354, *Mysterienreligionen*, S. 180 und W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, Göttingen 1903, S. 19 ff. — Vgl. auch die Auffassung von *hvarena* in der persischen Religion und die Spuren davon in dem *Gnostizismus*; vgl. W. Bouffet, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, vgl. S. 147 ff., 198 ff. — Vgl. auch das Gebet des Kaisers Julianus zur Sonne: der

In Euf. h. e. II. 1, 10 scheint diese Synonymität von *χάρις* und *δύναμις* ohne weiteres unbestreitbar zu sein: *Φίλιππος . . . κάτεισιν εἰς τὴν Σαμάρειαν, θείας τε ἔμπλεως δυνάμεως κηρύττει πρῶτος τοῖς αὐτόθι τὸν λόγον, τοσαύτη δ' αὐτῷ θεία συνήργει χάρις, ὥς καὶ Σίμωνα τὸν Μάγον μετὰ πλείστων ὄσων τοῖς αὐτοῦ λόγοις ἐλχθῆναι*. Wir sehen, daß Philippus von göttlicher 'Kraft' 'voll' war ganz wie Stephanus von 'Gnade' (vgl. zu dieser Vorstellung Herm. Mand. XI, 9), und des weiteren, daß 'die göttliche Gnade' mit ihm mitwirkte. Diese kleine Verschiebung des Gedankens nach wenigen Zeilen scheint mir für das fließende Gepräge der urchristlichen Gedankengänge sehr charakteristisch: Der Mensch ist voll göttlicher Gnade, und die göttliche Gnade wirkt mit dem Menschen. Der Unterschied also, den wir unserer Darstellung zugrunde gelegt haben ist, wie wir so oft haben konstatieren können, nicht ein absoluter, wenigstens nicht in den Augen des antiken Menschen. Ihm kommt es nicht darauf an, ob dem Menschen eine übernatürliche Ausstattung zuteil wird, oder ob es eine göttliche Hypostase ist, die mit dem Menschen handelt.

Nunmehr wird es uns möglich, einen Blick auf die religionspsychologische Grundlage der Gnadenvorstellung zu werfen. Denn einem Menschen, der wirkliche 'Erster Hand-Religion' erlebt, der das Wunder einer wirklichen Bekehrung erfahren, wie es in den ersten Zeiten des Christentums gewiß oft der Fall war, vollzieht

Leib des Frommen wird gegen Krankheiten hart, sein Leben wird verlängert. — Vgl. auch 1. Kor. 2, 7ff.; Röm. 8, 30; 1. Thes. 5, 23; Corp. Herm. XVII.

Daß *χάρις* wirklich in einer Verbindung mit der 'Königsherrschaft' gestanden hat, dürfen wir vielleicht schon aus der hypostasierten Gnade vermuten. Vgl. auch Athenagoras, *πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*, 28. οὓς οὖν ἀνθρώπους, γεγονότας πρῶτους βασιλεῖας ἔσχον, πῇ μὲν ἀγνοίᾳ τῆς ἀληθοῦς περὶ τὸ θεῖον εὐσεβείας ἔσχον, πῇ δὲ χάριτι τῆς ἀρχῆς θεοῦ ὁμοῦ ταῖς γυναιξὶν αὐτῶν ἦγον. Diese Worte sind m. E. für die hellenistische Zeit sehr charakteristisch; wir haben hier eine Verwendung von *χάρις*, die dem persischen *hvarēna* sehr nahe kommt. Vielleicht haben beide Worte in ihrer psychologischen Entstehung etwas gemeinsam; wir finden fast alle das *hvarēna* bezeichnenden Eigenschaften auch bei *χάρις*. — Vgl. vielleicht auch die Rede des Rhetors zur Ehre des Kaisers Hadrianus: πόλεις δὲ οὖν δήπου λάμπουσιν αἴγλη καὶ χάριτι καὶ ἡ γῆ πᾶσα ὅλον παράδεισος συγκατέσκηται (D), aus W. Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus, Leipzig 1907.

sich ein Doppeltes: einerseits ergreift ihn die religiöse Macht und handelt durch ihn, schreibt ihm all sein Tun und Lassen vor; andererseits fühlt er sich durch seine Religion erhoben, er fühlt in sich selbst eine nie vorher empfundene Kraft; Dinge, die ihm früher unmöglich waren, sind ihm jetzt leicht und natürlich geworden. Und noch mehr: es scheint in diesen religiös so aufgerührten Zeiten sehr gewöhnlich gewesen zu sein, daß die religiösen Bewegungen von den eigentümlichen physischen Erscheinungen begleitet wurden, die so oft großen Bekehrungen auf dem Fuße folgen, und die so erregend und ansteckend auf die großen Massen wirken.

Wenn nun aber der antike Mensch, wenigstens der, der nicht philosophisch geschult war, diese Erlebnisse erklären wollte, dann mußte er zu diesen Kräften, Hypostasen usw. seine Zuflucht nehmen. Denn ihm war alles Reale, alles Wirkliche etwas Äußeres, Physisches. Ein Geist ohne Leib war ihm ein Unsinn, wenn er auch von 'pneumatischen Leibern' redet, und jeder Geist ist doch etwas 'Stoffliches'. Alles Mystische, Unerklärliche sucht man durch Kräfte, Geister, Besessenheit usw. zu 'erklären'; diese uns so schattenhaften Wesen waren dem Menschen der Kaiserzeit eine selbstverständliche, nie zu verneinende Wirklichkeit.

Und diese physisch-pneumatischen Wesen wirkten in allerlei Menschen. Auch in den falschen Propheten und Wundertätern, nur daß es bei ihnen böse Geister, Dämonen waren, oder daß sie die Namen der Dämonen kannten, die über die geheimen Kräfte der Natur Herren waren, und sie dadurch für ihre Absichten verwenden konnten.

Aber parallel mit diesem Dämonenglauben lebte auch die andere charakteristisch primitive Vorstellungsbreihe von einer unpersönlichen Kraftsubstanz, oder wie wir es nennen wollen, auch fort. Wer dieser Energie inne wird, ist dadurch zum Teil ein anderer geworden, er ist stärker, mächtiger, gefährlicher; diese Kraft nimmt sich ja auch oft sichtbare Ausdrücke. Er kann durch sie die wunderbarsten Taten ausführen, die dem gewöhnlichen Menschen ganz unmöglich sind. Und diese Vorstellung ist es zunächst, die dem im obigen Sinn gebrauchten Worte *χάρις* zugrunde liegt.

In diesen Bahnen ist sehr früh die urchristliche Auffassung von der Religion gegangen. Wie wir gesehen haben, war das sittliche

Leben des Christen z. B. einem Paulus etwas so Gewaltiges, Unfaßbares, daß er es sich nicht in anderer Weise erklären konnte, und dasselbe war für ihn der Fall mit einer Reihe sogenannter pneumatischer Gaben, die im Urchristentum gang und gäbe waren.

Zwar werden wir bald sehen, daß diese Auffassung von der Kirche mehr und mehr unterdrückt wurde; aber in den niederen Kreisen ist es eben diese Seite, die mit besonderer Liebe gepflegt wird. Man legt auf diese Zeichen der 'Mächtigkeit' einer Religion besonderes Gewicht; die Spuren davon sind in der ersten christlichen Literatur sehr reichlich¹. Nicht nur zeugen z. B. die Korintherbriefe des Paulus davon, daß diese Auffassung in Korinth geherrscht hat, sondern noch mehr unsere Evangelien legen für diese pneumatischen Erscheinungen das deutlichste Zeugnis ab.

Hier wird jedoch der Terminus *χάρις* noch nicht verwendet. Bei Paulus ist er zwar da, aber mit einer ihm eigenen Verschiebung des ursprünglichen Gedankens. Aber dann erscheint er, und zwar in reichlicher Fülle wie in der nachpaulinischen Briefliteratur so auch, wie wir sehen werden, in den historischen Schriften. Dies scheint mir dafür zu sprechen, daß das Wort zwar schon vor Paulus im Gebrauch des Volkes existierte, daß es aber schon früh in die christliche Sprache aufgenommen worden ist.

In diese Richtung weisen mehrere Beobachtungen. So schon die oben angeführte Tatsache, daß *χάρις* so oft in den völkischen Dokumenten der ersten christlichen Bekenner vorkommt. Besonders sind in dieser Hinsicht die apokryphen Apostelakten zu nennen. Die Verwendung des Wortes da wie auch in anderen jüngeren christlichen Schriften kann nicht aus dem paulinischen Sprachgebrauche erklärt werden. Sie ist statt dessen als Zeugnis einer schon vorchristlichen Volkssprache zu beurteilen, die auch in den Gemeinden der neuen Religion fortgesetzt worden ist. Als eine Benützung und Umprägung dieser Volkssprache ist die paulinische Sprache sehr leicht verständlich. Die Verschiebung, die eingetreten ist, liegt nur in einer Linie mit dem originellen, persönlichen Ton (teilweise auch mit dem jüdischen Gepräge) der Religion des Heidenapostels.

¹) Vgl. J. Rivière, Saint Justin et les Apologistes du second siècle, Paris 1907, S. 144 ff.

In den historischen Schriften nun wird uns der völkische 'Gnaden'-Gedanke gleichsam greifbar nahe gebracht. Hier nämlich wird uns ganz konkret gezeigt, welche äußere Erscheinungen der Besitz einer solchen 'Substanz' mit sich bringen konnte. Und ein Name für dies geistliche Fluidum des Menschen ist in der frühchristlichen Kirche *χάρις*, 'Gnade'. —

Daß diese Auffassung von dem Glauben der ersten Christen nicht leere Konstruktion ist, dafür liefert z. B. Mart. Pol. 12, 1 genügende Beweise. Denn hier wird es von dem alten Polykarp vor dem heidnischen Richter erzählt: *θάρρους καὶ χαρᾶς ἐνεπίμ- πλατο, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ χάριτος ἐπληροῦτο, ὥστε οὐ μόνον μὴ συμπεσεῖν ταραχθέντα ὑπὸ τῶν λεγομένων πρὸς αὐτὸν, ἀλλὰ τουναντίον τὸν ἀνδύπατον ἐκοτῆραι . . .* Hier sind m. E. beide Seiten der 'Gnade' scharf hervorgehoben¹: einerseits ist sie eine Macht, die den Menschen erfüllt, die ihm übernatürliche Kräfte verleiht, so daß er mehr als ein gewöhnlicher Mensch ertragen und ausrichten kann. Aber andererseits kann m. E. das *πρόσωπον* nicht erklärt werden, wenn hier nicht dieselbe Vorstellung wie in der Erzählung von Stephanus zugrunde liegt: die 'Gnade' nimmt sich einen sichtbaren Ausdruck in der Form einer Glorie um das Haupt des Begnadigten, und wird so allen Menschen sichtbar². Hier müssen, meine ich, alle psychologischen Deutungen schweigen; nur die physisch-pneumatische verträgt sich mit der antiken Psyche. Und ist es uns schon oben gelungen, sachliche Parallelen in Fülle anzugeben, so haben wir doch hier, was uns noch fehlte, das Wort *χάρις* auch in der äußerlichen, physischen Bedeutung unzweifelhaft verwendet.

Auch in den Erzählungen, die uns Eusebius von den Märtyrern in Gallien erzählt, können wir dieselbe Zusammenstellung finden. Er führt uns hier vor Augen, wie stolz und froh die Christen zum Tode gegangen sind: *οἱ μὲν γὰρ ἱλαροὶ προήεσαν, δόξης καὶ χάριτος πολλῆς ταῖς ὄψεσιν αὐτῶν συνεκκραμένης, ὥστε καὶ τὰ δεσμὰ κόσμον εὐπρεπῇ περικεῖσθαι αὐτοῖς . .* Auch hier herrscht also die Vorstellung, daß die Christen *δόξα* und *χάρις*

¹) Vgl. Jrenäus-Fragment 20 (siehe oben S. 140, Anm. 2).

²) Auch Act. Thecl. 3 steht *χάριτος πλήρης* in einer Beschreibung der äußeren Erscheinung des Apostels Paulus.

in hohem Grade besitzen, daß dieser Besitz ihnen übernatürliche Kräfte in Plagen usw. verleiht, und daß sich dies auch auf ihrem Antlitz zeigte (vgl. die Übersetzung von Rufinus: illi producantur de suppliciis laeti et divinum nescio quid in ipsis vultibus praeferentes) h. e. V. 1, 35¹.

Oder nehmen wir h. e. IV. 15, 5 (auch hier zitiert Eus. alte Märtyreracta), wo es von Germanicus erzählt wird: ὑπορχων-
νόντα σὺν θεῷ χάριτι τὴν ἔμψυτον περὶ τὸν θάνατον τοῦ σώματος
δειλίαν. Dieses Attribut verdient beachtet zu werden; θεῶς von der
‘Gnade’ ausgesagt ist in paulinischem Sinne kaum möglich²,
zeigt uns aber die Entwicklung, die sich z. B. schon in Act. findet.
Die präpositionale Wendung mit σὺν verschärft diese selbständige
Bedeutung von χάρις noch mehr³.

Auch Jr. III. 21, 3 hat einen ähnlichen Gebrauch von
χάρις. Irenäus erzählt, auf wie wunderbare Weise die alt-
testamentlichen Schriften entstanden sind: sie sind von 70 Per-
sonen übersetzt⁴ worden, und alle diese 70 haben ganz gleiche
Übersetzungen⁵ geliefert; ja noch mehr, als sie einmal ver-
loren gegangen waren, sind sie von Esra durch göttliche In-
spiration wiederhergestellt worden. Er fährt fort: Cum tanta
igitur veritate et gratia Dei interpretatae sint Scripturae
... vere impudorati et audaces ostenduntur, qui nunc
volunt aliter interpretationes facere, quando ex ipsis Scrip-
turis arguantur a nobis. Von dieser ursprünglich göttlich in-
spirierten Interpretation nun, meint Irenäus, sind die Christen

¹) Diese Vorstellung von Lichtphänomenen ist in der Religion aller Zeiten ganz allgemein. Moderne Zeugnisse liefert z. B. die religiöse Bewegung in Wales. Ein gutes Beispiel gibt Benvenuto Cellini's Lebensbeschreibung, von ihm selbst aufgezeichnet. Von dem Tage an, als er seine Vision im Gefängnis hatte, 'wurde da rings um meinem Haupt ein Glanz, jedem sichtbar, dem ich ihm zeigen wollte. Diese Glorie ist an meinem Schatten zu schauen, bis zwei Stunden nach dem Sonnenaufgang, und ist am besten zu sehen, wenn das Gras vom Tau naß ist', usw. Vgl. auch Act. Thomae 118.

²) Dagegen haben wir es oben sehr oft in Inschriften aus der Kaiserzeit gefunden; siehe S. 16 u. a.

³) Vgl. auch wie die katholische, sog. 'synergistische' Auffassung von der Gnade aus diesen Worten zu uns spricht.

⁴) Interpretari.

⁵) Interpretationes.

abhängig und ihre Erben. Die Schriften sind also, 'tanta veritate et gratia Dei' interpretiert; es war eine göttliche Macht, eine geheimnisvolle Kraft, die die gleichen Interpretationen, wie das Wiederaufstehen der heiligen Schriften durch Esra bewirken konnte; und diese Macht ist noch unter den Christen bei ihrer Schriftdeutung wirksam. Sie allein können daher die Schrift auslegen; in dieser Hinsicht ist Irenäus ganz mit Justin einig (vgl. S. 149 ff.). —

Eine ähnliche Verwendung von χάρις ist m. E. auch Act. 4, 33 zu finden, auch hier eine gewisse Zusammenstellung von χάρις und δύναμις: 'Und mit großer Kraft (δυνάμει μεγάλη) legten die Apostel Zeugnis ab von der Auferstehung des Herrn Jesus, und große 'Gnade' war auf ihnen allen¹. Denn usw.' Knopf² übersetzt: 'und große Freude herrschte unter allen', was doch wohl sehr unwahrscheinlich ist. Denn erstens ist es kaum sprachlich möglich, daß dies mit ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς ausgedrückt wäre, zweitens scheint mir das folgende γὰρ in diesem Falle unerklärlich³. Auch sachlich befriedigt mich diese Deutung nicht, da der Zusammenhang sie nicht rechtfertigt. Das wird sogleich anders, wenn wir χάρις mit 'Gnade' übersetzen. Sprachlich ist Lc. 2, 40 (Act. 5, 11 u. a.) zu vergleichen: und sachlich fügt sich dann alles aufs beste. Der Satz χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς ist als eine Überschrift zu dem Folgenden zu nehmen. Als ein Beweis für das Vorhandensein dieser χάρις wird erstens gesagt, daß es unter den Christen keinen Bedürftigen gab, weil sie alles gemeinsam hatten; zweitens wird von Josef Barnabas erzählt, und von dem Gegenstück dazu, der Erzählung von Ananias und

¹) Zur Konstruktion vgl. Lc. 2, 25; 4, 18; Jh. 1, 33; Act. 1, 8; 2, 17 ff.; 10, 44; 11, 15; 19, 6.

²) E. N. L., Rackham (Ox. C.): great grace or favour . . . here it is that of God.

³) Dasselbe gilt auch von der Meinung, daß χ. hier die Gunst des Volkes bedeute, so Holmann und Wendt (Meyer): denn der zur Begründung angeführte Zustand B. 34a geht eher auf die Volksgunst als die Gottesgnade. — Aber richtig ist auch nicht die andere von den Kommentatoren aufgestellte Alternative: Gottes Gnade, grace or favour, here it is that of God, so Wendt, Rackham, Ox. C., Knowling (Ex. Gr. T.). — 'Gnade' hat statt dessen hier die schon so oft festgestellte allgemeine Bedeutung von geistiger Kraft.

Saphira. Ich glaube, daß uns dies eine sehr deutliche Vorstellung von dem geben könnte, was die Menschen der Antike unter χάρις verstanden¹. Nicht Petrus verhängt die Todesstrafe; sie erfolgt durch eine Gegenwirkung, fast möchten wir sagen: Entladung der in Petrus (oder besser gesagt der in der ganzen Gemeinde) mächtigen Gotteskraft², ein Beweis dafür, daß 'große Gnade auf ihnen war'. Diese Auffassung von 'Gnade' ist auch bei Jr. II., 32, 4 vorhanden; es wird dort von den Jüngern erzählt, παρ' αὐτοῦ λαβόντες τὴν χάριν ἐπιτελοῦσιν ἐπ' εὐεργεσία τῇ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, καθὼς εἰς ἕκαστος αὐτῶν τὴν δωρεὰν εἴληφε παρ' αὐτοῦ, und es heißt weiter, wie die Apostel Kranke wiederherstellten, Tote auferweckten usw. Weil sie also von Gott der 'Gnade' für würdig gehalten sind, haben sie dies tun können; das zweite Glied sagt denselben Gedanken noch einmal, obgleich hier mehr die besondere Gabe hervorgehoben wird.

Haben wir nun einmal diesen festen Ausgangspunkt gewonnen, dürfte es uns möglich sein, auch mehr zweifelhafte Stellen zu untersuchen. Zuerst wollen wir Lc. 4, 22 behandeln. Lucas erzählt ja hier als Einleitung zu Jesu ganzer öffentlicher Wirksamkeit sein Auftreten in der Synagoge zu Kapernaum. Der Text Jesu, der ihm in den Mund gelegt wird, besteht aus zwei Jesajasstellen, in denen Lucas wohl sozusagen ein Motto für Jesus und sein Werk geben will. Das eine, was betont werden soll, ist dies: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, das andere: εὐαγγελισσασθαι πτωχοῖς. Aber die ganze Predigt Jesu wird auffallend kurz geschildert: 'heute ist diese Schrift erfüllt in euren Ohren. Und alle zeugten für ihn und erstaunten über die Worte voll 'Gnade', die aus seinem Mund ausgingen, und sagten: Ist dieser nicht der Sohn Joseph's?'

Wenn J. Weiß davon redet, daß 'der griechische Evangelist die Anmut der Rede Jesu hervorhebt', scheint mir dies keine zutreffende Eregese zu sein³. Loisy⁴ scheint diese Meinung nicht

¹) Vgl. Act. 5, 3 und 9.

²) Knopf (S. N. L.).

³) S. N. L. — Darin hat er jedoch eine Reihe von Vorgängern: Plummer (Int. Cr. Com.): the meaning here is 'winning words', Bigg (Int. Cr. Com.) S. 143 'words of beauty' which would again be a Greek sense, or 'words inspired by the divine favour', Bruce (in Ex. Gr. T., 1897). — Ebensovienig

zu verstehen: 'L'expression: 'paroles de grace', est sans doute à interpreter ici d'après l'usage de l'Ancien Testament (cf. Kol. 4, 6; Eph. 4, 29) 'paroles agréables', et non dans le sens de 'paroles salutaires' (Act. 14, 3; 20; 24; 32), qui, en tous cas, correspondrait plutôt à la pensée de l'évangéliste qu'à celle de la foule'. Loisy erscheint die Bedeutung 'gnädige Worte' am passendsten, die von J. Weiß vorgeschlagene zieht er, m. E. mit Recht, nicht einmal in Erwägung.

Daß man die alttestamentliche Bedeutung von 'gnädigen Worten' der von 'paroles salutaires' vorziehen muß, halte ich auch für richtig. Und doch scheint mir auch sie, ebenso wie die von J. Weiß, schon dadurch unmöglich, daß wir dann mit dem Erstaunen der Hörer oder mit der Frage: 'ist nicht dieser der Sohn Joseph's?' nichts anfangen können. Auch sind die folgenden Worte Jesu, die der Evangelist sicher auch mit seinem Ausdruck hat treffen wollen, sehr wenig als gnädige Rede zu bezeichnen; wir haben es eher mit strengen Worten zu tun.

Alle diese Schwierigkeiten lösen sich, wenn wir χάρις als geistige, pneumatische, 'übernatürliche' Kraft oder Macht verstehen. Wir haben mit 'mächtigen Worten' zu tun¹. Dann ist auch die Frage: ist nicht dieser der Sohn Joseph's? hier bei Lucas aus demselben Gedanken entsprungen wie in den übrigen Evangelien, und

zutreffend scheint mir die Übersetzung 'Worte, die von 'Gnade' reden'; vgl. J. Weiß (Meyer) und M. Scott Fletcher, The psychology of the New Testament, London 1912, S. 201. Unmut zulezt auch Ebeling.

⁴) Alfred Loisy, Les évangiles synoptiques, Ceffonds 1907, I, S. 843.

¹) Vgl. Origenes, der wohl an diese Stelle in Lc. gedacht hat, wenn er sagt (de prin. IV. 1, 5): Ein Beweis dafür, daß Gnade auf seinen Lippen war, ist, daß, obgleich die Periode, in der er lehrte, kurz war — denn er lehrte nur ungefähr ein Jahr und einige Monate — ist doch die ganze Welt von seiner Lehre erfüllt worden; vgl. auch Eustratiades Lexicon, Alexandria 1910: δέληγτρον, κομπότης; Lc. 4:22 = ἐθαύμαζον διὰ τοὺς χαριτωμένους λόγους. — Cameron (Exp. 1913) S. 182 redet auch von σοφία und δύναμις, aber hier wie im ganzen Artikel über dieses Thema ist es ganz unmöglich, ihn zu verstehen; er verwendet das Wort 'grace' in mindestens so vielen Bedeutungen wie das N. T. selbst, und ohne zu präzisieren, was er damit meint. Hier redet er f. B. auch von 'the glad amazement of the hearers' . . . it proclaimed the Messianic age, the advent of the acceptable year, or the year of the grace of the Lord.

bedeutet nur: wie ist es möglich, daß dieser, der Sohn Josephs von Nazareth, so mächtige, geisterfüllte Worte reden kann? Vielleicht meint der Evangelist auch in der Wirkung der Worte Jesu auf seine Hörer eine Äußerung ihrer χάρις zu sehen. Denn solche Worte müssen entweder dem Hörer Beifall abzwängen oder ihn verhärten (vgl. oben oft).

Für diese Deutung sprechen einige Worte bei Justin, Dial. 9, 1 οὐ κενός ἐπιστεύσαμεν μύθοις οὐδὲ ἀναποδείκτοις λόγοις ἀλλὰ μεστοῖς πνεύματος θείου καὶ δυνάμει βρύνουσι καὶ τεθηλόσι χάριτι. Schon die negativen Bestimmungen sind charakteristisch; κενός bedeutet ja leer, kraftlos, ἀναποδείκτος unerwiesen oder unerweislich. Als Gegensatz zu diesen, für Justin wohl in eins zusammenfallenden Epitheta, setzt er: voll von göttlichem Geist (ohne Artikel und mit dem unbestimmten θείου), überfließend an Kraft (δυνάμει) und reich an 'Gnade'. Sehen wir nun diese Worte als Gegensatz zu κενός und ἀναποδείκτος an, so muß ihr Charakter von 'Kraft', 'mächtig', noch schärfer hervortreten. Auch die Koordinierung der drei πνεῦμα θείου, δύναμις und χάρις führt uns in diese Richtung.

Diesen Sinn von 'geistlicher Ausrüstung', von einer inneren Ausstattung des Menschen durch übernatürliche Kräfte haben wir oftmals bei χάρις konstatieren können. Justin bringt uns mehrere dafür charakteristische Beispiele. Dial. 92, 1 εἰ οὖν τις μὴ μετὰ μεγάλης χάριτος τῆς παρὰ θεοῦ λάβοι νοῆσαι τὰ εἰρημένα καὶ γεγενημένα ὑπὸ τῶν προφητῶν, οὐδὲν αὐτὸν ὀνήσει τὸ τὰς δῆσεις δοκεῖν λέγειν ἢ τὰ γεγενημένα, εἰ μὴ λόγον ἔχει καὶ περὶ αὐτῶν ἀποδιδόναι. Hier wird uns vielleicht die psychologische Wurzel des Begriffes deutlicher denn je erschlossen. Der natürliche Mensch, der ohne den Glauben an die Schriften der Propheten herantritt, kann aus ihnen nichts herauslesen. Wem aber seine Augen von Gott eröffnet sind, wem sich durch den Glauben eine Umwertung aller Werte vollzogen hat, der muß jetzt diese Schriften anders betrachten. Er hat die Möglichkeit und Fähigkeit erhalten, ihren Inhalt wirklich zu verstehen, und diese Fähigkeit, die in dem religiösen Glauben ihre Wurzeln hat, nennt Justin hier eine 'große Gnade'; wer ohne sie die Propheten studieren will, wird nichts in ihnen finden. Es ist hier wohl nicht von der allen Christen zuteil werdenden Gnade die Rede, sondern

davon, daß Gott einigen 'große Gnade' geschenkt hat, denen es dadurch möglich geworden ist, die Schrift zu verstehen.

In dieser Weise ist auch Justin Dial. 78, 10 zu erklären: ὥστε καλὸν ἂν εἶη ὑμᾶς, ᾧ ἄνδρες, ἀ μὴ νενοήκατε, παρὰ τῶν λαβόντων χάριν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν μαρθάνειν, ἀλλὰ μὴ κατὰ πάντα ἀγωνίζεσθαι τὰ ὑμέτερα διδάγματα κρατύνειν, ἀτιμάζοντας τὰ τοῦ θεοῦ. Heidnische und jüdische Philosophen verstehen die christliche Weisheit nicht, denn sie haben die χάρις nicht von Gott empfangen. Ihre Pflicht ist daher, von denen zu lernen, die im Besitz der 'Gnade' sind. Dieser Gedanke tritt im Folgenden scharf hervor. Die Christen haben Gottes 'Gnade', sie allein haben daher das, nach dem man allein trachten soll, sie allein können daher die anderen in der richtigen Weisheit unterrichten.

Von dieser geistigen Potenz im Menschen redet auch Ign. Mag. 8, 2. Die Propheten sind, sagt der Verfasser, um ihres gottgemäßen Lebens willen verfolgt worden, ἐν πνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν. (vgl. auch Acta Thomae 160, S. 272, 14). Wie der hellenistische Gedankengang durchgedrungen ist, muß wohl jedem mit ihm Vertrauten einleuchten, und es ist bezeichnend, daß das Verbum, das wir hier haben, auch bei Philo uns begegnet (vgl. de cong. erud. gratia 38 und oben S. 107 u. a.); es ist ganz die populäre Auffassung von 'Geistbegabtheit', ἐνδοουσιασμός.

Haben wir also gesehen, daß nach urchristlicher Vorstellungsweise jeder mehr hervorragende Christ mit einer geistlichen Gabe, einer göttlichen Kraft begabt war (χάρις ganz allgemein im Sinne von geistlicher Kraft), so darf es uns nicht erstaunen, wenn Lc. 2, 52 die Entwicklung des zwölfjährigen Knaben Jesus in folgenden Worten geschildert wird. 'Und Jesus nahm zu an Weisheit und Wachstum und Gnade vor Gott und Menschen'. Weisheit ist jene ernste religiöse und sittliche Gesinnung, die das Ideal des frommen Israeliten war, sein ganzes Wesen durchdrang; 'Gnade' hat eine damit analoge Bedeutung. Dem widerspricht nicht, daß hier παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις steht, denn diese geistliche pneumatistische Kraft kann gewiß sowohl Gott wie Menschen¹ offenbar werden.

¹) Vgl. die Parallele zu dieser Phrase N. Lond. 122, 25, wo die Wirkung

Dagegen kann die Stelle kaum mit J. Weiß gedeutet werden¹: 'die Gnade Gottes war 'über ihm' oder 'auf ihn gerichtet'; 'sein Leben entfaltete sich sichtlich unter göttlicher Huld'. Dazu paßt das Verbum *προέκοπτεν* nicht, das doch deutlich auch zu *χάριτι* gehört.

Auch Lc. 2, 40 würde dann am besten diesen Sinn haben: Das Kind wuchs und erstarkte, durchdrungen von Weisheit, und Gnade Gottes war über ihm. Die Lesart von D (*χάρις θεοῦ ἦν ἐν αὐτῷ*²) verdient, erwähnt zu werden, da sie zeigt, daß diese Auffassung von *χάρις* als göttlicher Kraft, als Fluidum, das in die Menschen gegossen wird, wenigstens für diesen Schreiber die natürlichste gewesen ist. Auch das *ἐν' αὐτῷ* (vgl. oben) spricht dafür, daß wir hier nicht eine psychologische Bedeutung zu finden haben (vgl. auch Ign. Rm. int., Act. Thomae 3; 13; 49).

Wie konkret und realistisch diese Gnade indessen gedacht wird, zeigt uns Mart. Pol. 7, 2: *σταθεὶς προσήύξατο πλήρης ὢν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ οὕτως, ὥς ἐπὶ δύο ὥρας μὴ δύνασθαι σιγῆσαι καὶ ἐκπλήττεσθαι τοὺς ἀκούοντας, πολλοὺς τε μετανοεῖν ἐπὶ τῷ ἐληλυθέναι ἐπὶ τοιοῦτον θεοπροπῇ προσβύτην*. Die 'Gnade' ist nach antiker und urchristlicher Auffassung ohne Frage unter die sog. pneumatischen Vorgänge und Phänomene zu rechnen. Daß *χάρις* hier ganz wie auch oft *πνεῦμα* als die Ursache des pneumatischen Handelns gilt, geht unmittelbar aus den Worten hervor; und wie der Mensch mehr oder weniger vom Geist erfüllt sein kann, daher auch mehr oder weniger 'vollkommen' ist, so ist es auch mit der 'Gnade'.

Auch aus Act. 7, 10 geht diese Bedeutung, und zwar in einer eigentümlichen Weise, hervor. Die Worte wollen ja eigentlich ein Zitat aus Gen. 41, 38 ff. sein, sind dort aber nicht wörtlich zu finden; hier heißt es: *μὴ εὐρήσομεν ἀνθρώπον τοιοῦτον, ὃς ἔχει*

CXX

der Kenntnis der barbarischen Namen der Götter ist: *καὶ ἔσχεν τὴν χάριν τὸ νίκος πρὸς θεοῦς καὶ ἀνθρώπους καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὸν κόσμον ζώοις*.

¹) S. N. L.; doch ist er hier auf dem rechten Wege. Daß die Bedeutung von Huld, Gnade möglich scheint, gebe ich gern zu [so Plummer, Int. Cr. Com., Bigg, Int. Cr. Com., S. 143, Bruce (Ex. Gr. T.) u. a.].

²) Dazu vgl. Act. 19, 16; Röm. 8, 9, 10; 1. Kor. 2, 11; 3, 16; 6, 19 u. a.; zu *ἐν' αὐτῷ* vgl. oben S. 146, Anm. 1.

πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ (vgl. die oben erwähnte Lesart D zu Ec. 2, 40). An Stelle des genannten Zitats steht also sehr charakteristisch: der Gottes Geist in sich hat. Die Worte in Act. scheinen aus Gen. 39, 21 zu stammen: καὶ ἔδωκεν αὐτῷ χάριν ἐναντίον τοῦ ἀρχιδεσμοφύλακος. Aber auch die Abweichung von diesen scheint mir nicht ohne Bedeutung zu sein. Denn wie die Worte hier stehen, bedeuten sie nur dies, daß Gott dem Joseph verlieh, von Pharao geliebt zu werden, womit also Gnade im Sinn von gnädiger, liebender Gesinnung, Gunst, gebraucht ist. Aber der Verfasser von Act. hat hier das Wort σοφία und zwar nach χάριν eingeschoben, und dadurch den ganzen Sinn verändert. Denn wie sie jetzt stehen, sind die Worte synonym, das ἐναντίον Φαραὼ βασιλέως Αἰγύπτου kommt nur nebenbei herein. Da es, was am nächsten läge, zu σοφία nicht gehören kann, wird es am besten zu dem Verbum gezogen. Diese unsere Deutung gewinnt noch größere Wahrscheinlichkeit, wenn wir die sachliche Parallele in Gen. beachten und dort πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ finden¹.

Auch in einigen gnostisch beeinflussten Schriften ist diese unbestimmte Bedeutung von χάρις zu finden. So heißt es Act. Thomae 28 ἐξέλθῃτε ἀπὸ τοῦ σκότους ἵνα τὸ φῶς ὑμᾶς προσδέξηται· ἔλθῃτε πρὸς τὸν ὄντως ἀγαθόν, ἵνα παρ' αὐτοῦ τὴν χάριν δέξησθε, καὶ τὸ αὐτοῦ σημεῖον ἐγκαταθήσεσθε ταῖς ὑμετέραις ψυχαῖς (vgl. Mart. Andr. I. 13, I. 8: Ἀνδρέα, ἐπίθες τὸ πνεῦμα ἐπὶ τὸν Δέσφιον καὶ δὸς αὐτῷ τῆς χάριτός σου). —

In diesem Zusammenhang können vielleicht die Stellen ertörtet werden, wo χάρις in dem Joh. vorkommt. Das Wort findet sich nur im Prolog, und zwar dreimal, Jh. 1, 14; 17 und 16. Es ist daher nicht leicht, seine wirkliche Bedeutung zu finden, aber der Versuch muß doch gemacht werden.

‘Und das Wort ward Fleisch und zeltete unter uns, und wir

¹) Wendt (Meyer): χ. ist hier nicht göttliche Gnade, sondern nach Gen. 39, 21 Gunst bei Menschen ... σοφία ist die Weisheit, die Joseph speziell durch seine Traumdeutungen bewährte. Knowling (Ex. Gr. T.): ‘favour with man’ but this χάρις was also a divine gift. — Doch scheint mir die oben erwähnte Bedeutung vorzuziehen zu sein; so wohl auch Bigg, a. U. S. 143: χάρις is used Act. 7, 10 ‘of special divine gift’s (vgl. 6, 8); vgl. P. Leib. R. 10: παρακαλῶ δὲ καὶ αὐτὸς τοὺς θεοὺς, ὅπως δῶσιν αὐτοῖς χάριν καὶ μορφήν πρὸς τὴν βασιλεία καὶ πρὸς τὴν βασιλίσαν.

schaute seine Majestät, . . . eine Majestät wie eines Einzigerzeugten vom Vater, voller Gnade und Wahrheit'. Ich glaube, daß diese Worte dem antiken Leser sogleich einleuchteten. Daß der Logos Fleisch ward, war ihnen kein an sich unmöglicher Gedanke, das Neue und Große ist, daß dies von einem bestimmten, wirklichen Menschen ausgesagt wurde. Aber auch an diesem Menschen war doch seine *δόξα* zu schauen. Wie wir schon gesehen haben, hat dieses Wort eine viel konkretere Bedeutung, als wir sie eigentlich heute wiedergeben können. In LXX wird es als Übersetzung von dem alttestamentlichen 'kabod' verwendet¹. Wenn hier gleich am Anfang gesagt wird, daß 'wir' seine göttliche Majestät schauten, so hat dies wohl den Grund, daß der Verfasser hervorheben will, wie es denn möglich war, daß wir seine Herrlichkeit schauen konnten, obgleich er Fleisch geworden war: durch sein Fleisch strahlte doch seine *δόξα* hervor. Und fragen wir, wie dies geschehen sei, dann ist es gewiß im Sinne des Evangelisten, wenn wir auf die großen Wunder Jesu (vgl. die Lieblingsbezeichnung dafür in Jh.: *σημεῖα*, was demselben Gedanken einen anderen Ausdruck verleiht), auf sein übernatürliches Wissen, auf seine Unantastbarkeit usw. aber auch auf die schneidende Wirkung seiner Worte, auf seine Predigt usw. hinweisen².

Es ist daher nicht ganz richtig zu sagen, daß ein Schauen mit dem Auge des Geistes gemeint sei³; die göttliche Herrlichkeit war in der Meinung des Evangelisten auch körperlichen Augen sichtbar, und die 'wir' sind daher alle Zeitgenossen Jesu, welche die Gabe bekommen hatten, wirklich zu 'sehen', d. h. wohl in erster Linie alle Christen, aber nicht nur sie, sondern auch viele Ungläubige.

Wie 'wir' diese Herrlichkeit schauten, wird jetzt in heilsgeschichtlicher Richtung weiter ausgeführt; mit *πλήρης* (trotz Wellhausen⁴ in hellenistischen Dokumenten oft belegt), lose an das Vorhergehende anknüpfend, fährt der Verfasser fort: voll 'Gnade' und

¹) Vgl. Zahn (Zahn), 1. St. S. 83: die unnahbare Herrlichkeitsercheinung Gottes, deren voller Anblick für jeden Sterblichen tödlich sein würde.

²) Vgl. Alfred Loisy, *Le quatrième évangile*, Paris 1903, S. 188.

³) So Heitmüller (S. N. E.).

⁴) Julius Wellhausen, *Das Johannesevangelium*, Berlin 1908, S. 8; vgl. dafür Moulton, a. a. D. S. 50.

'Wahrheit'. Mit diesen wenigen Worten hat der Verfasser zum Ausdruck gebracht, was ihm am Logos das Wichtigste ist. Denn ihm liegt es eigentlich nur daran, auszuführen, wie das Heil den Menschen gebracht worden ist. Und auf diese Heils offenbarung beziehen sich doch im letzten Grunde zunächst die beiden Wörter *χάρις* und *ἀλήθεια*.

Zunächst bedeuten sie allerdings etwas ganz Allgemeines. 'Gnade, natürlich göttliche Gnade: in dem Worte fassen sich alle beseligenden Erfahrungen der jungen Christengemeinde zusammen, Vergebung, Leben, Seligkeit; wir hören in ihm die wundervollen Töne des paulinischen Evangeliums von Gottes Erbarmen und Güte'¹. Wie wenig aber entsprechen doch solche Gedanken denen der ersten Leser! Nie haben sie bei diesen Worten an eine göttliche Stimmung gedacht, das sind nur Auslegungen moderner Exegeten. Daß wir hier mit Gottes sündenvergebender Gnade zu tun haben, ist kaum möglich, teils weil es ja der Logos ist, der voll 'Gnade' ist, teils auch wegen der Koordinierung mit *ἀλήθεια*. Der allein richtigen Bedeutung kommt Bauer² näher: der Logos Träger des göttlichen Liebeswillens und vollkommenes Werkzeug der göttlichen Offenbarung, so daß er sich für die Menschen erwies als *ζωή* und *φῶς*. Mit diesen letzten Worten ist, glaube ich, das richtige Verständnis getroffen. Das Vorhergehende dagegen zeigt uns eine dem antiken Leser wohl fremde Vorstellung.

Daß bei dem Wort 'Wahrheit' der Gedanke der Offenbarung mit hineinspielt, scheint unzweifelhaft. 'Wahrheit' ist hier wie so oft, besonders in den Mysterienreligionen, nicht ein erkenntnistheoretischer, sondern ein praktisch-religiöser Terminus³. Daß der

¹) Heitmüller (S. N. L.).

²) Bei Lietzmann; vgl. auch Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, Tübingen und Leipzig 1902.

³) Vgl. Loisy, a. A. S. 188, Anm. 4: Le rapprochement avec 'la miséricorde et la fidélité', *חַסְדִּים וְאֱמֶת*, si souvent mentionnées dans l'Ancien Testament, a donc plus d'apparence que de réalité; vgl. auch D. Holzmann, Das Johannesevangelium, Darmstadt 1887, S. 198. — Zahn, a. A. S. 84, sucht zwar diese Bedeutung aufrecht zu halten (vgl. auch B. F. Westcott, The Gospel according to St. John, London 1886, S. 13), vergißt aber dabei, daß *χάρις* (vgl. oben) nie für das hebräische *חַסְדִּים* in LXX verwendet wird.

Logos voll Wahrheit war, will sagen, daß er den Menschen 'die Wahrheit' gebracht, ihnen die großen, religiösen Güter hat zuteil werden lassen¹. Und mit der Wahrheit ist hier nicht die christliche Heilsoffenbarung ausschließlich gemeint, sondern das Wort steht vielmehr ganz allgemein und deshalb als Appellativum, ohne Artikel. — Was in den Mysterien 'Wahrheit' bedeutet, das haben wir schon oben oft gesehen. Es war ihnen etwas mit *γνώσις, πίστις, σοφία* usw. Synonymes; sie dachten dabei an mystische, an religiöse Kräfte oder Potenzen, die sie sich ganz physisch konkret vorstellten, und die dem Menschen in den Mysterien oder in anderer Weise zuteil wurden².

In diesen Kreis ist nun auch *χάρις* hineinzuziehen. Auch sie bedeutet hier eigentlich religiöse Kraft. Wie es oftmals später in dem Jhev. heißt, daß Jesus das Leben, das Licht ist, wo:

Schwarz, E. G. N. 1908, Art. Aporien im vierten Evangelium IV. S. 531 sucht den Sinn in B. 14 und B. 17 verschieden zu deuten: *χ. κ. α.* wird hier (B. 17) in einem jüngeren, dogmatisch-christlichen Sinne gebraucht als B. 14, wo es dem alttestamentlichen *דְּבַר ה' דְּבַר* zum mindesten sehr ähnlich ist: dort sind es Eigenschaften des fleischgewordenen Wortes Gottes (so auch Dods, Ex. Gr. T.), hier ist es der Doppelausdruck für ein Concretum, das von Christus der Welt gebrachte Heil. — Obgleich S. B. 17 beinahe den rechten Sinn gefunden hat, hat er B. 14 den Ausdruck ganz mißverstanden.

¹) Loisy, a. A. S. 188: La grace et la vérité . . . sont les dons divins du salut. La 'vérité' ne désigne pas seulement ici la véritable connaissance de Dieu, mais la réalité des biens supérieurs. Ces biens étaient dans le Verbe incarné pour être communiqués à ceux qui voudraient le recevoir.

²) Wir haben also hier eine typisch hellenistische Bedeutung, ganz so allgemein wie die von *ἀλήθεια*. Wir können an Philo's Logos *πλήρης χάριτων*, aber auch an die Verwendung von *νοῦς* usw. erinnern. Vielleicht verdient es beachtet zu werden, daß *χάρις* in der späteren gnostischen Literatur ganz wie diese Begriffe hypostasenartig und in Verbindung mit ihnen auftritt. Leucius Act. Joh. β' 5, 16, 46 ist *χάρις* mit Logos in einer Art Synygos verbunden, bei den Barbelognostikern mit *σωτήρ*, selbst der Synygie *θέλημα* und *αἰωνία ζωή* entsprungen, bei Ptolemäus wird sie mit *νοῦς* und *ἀλήθεια* in Verbindung gebracht usw.; vgl. Grill, a. A. S. 373 u. Anm. — Vgl. auch Pistis Sophia 62 (zu dieser Stelle): 'die Gnade nun ist der Geist, der über Dich gekommen ist, als Du von Johannes die Taufe bekommen hast' und später: 'Die 'Gnade' nun ist die in mir befindliche Kraft des Sabaoth, die aus mir herausgekommen ist, welches Du bist'.

mit gesagt werden soll, nicht nur daß er beides mehr als andere besitzt, sondern vor allem als selbstverständliche Folge davon, daß er den Menschen beides bringt, so ist es auch hier mit dem *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*¹. Aber dann kann *χάρις* auch keine psychologische Bedeutung haben, sie kann nicht oder wenigstens nicht nur sich auf den göttlichen Liebeswillen beziehen; sie muß etwas mehr, etwas Konkretes, Reales umfassen. Und so ist sie m. E. der zusammenfassende Ausdruck für all das, was der Mensch der Kaiserzeit von seiner Religion zu erlangen hofft, was in den Augen des antiken Menschen (wie desjenigen unserer Tage) nie psychologisch aufgefaßt werden konnte; ihnen waren diese Güter ebenso real, wie ihre äußeren Wirkungen.

Wir haben dabei nicht in erster Hand an etwas spezifisch Religiöses zu denken². Denn was diese Menschen von ihrer Religion eigentlich erwarteten, war nicht so sehr ein besserer Mensch zu werden oder die Vergebung der Sünden zu gewinnen, als mit einer neuen Kraft ausgerüstet zu werden, etwas Neues eingesenkt zu erhalten, das nicht aus dieser Welt stammt, sondern das Gepräge des Übernatürlichen, Ewigen und Unvergänglichen besitzt. Denn nur in dieser Weise kann der Mensch von dieser elenden Welt, aus den Ketten der Materie frei werden und in Unvergänglichkeit eingehen. Er muß etwas von dem Göttlichen — und damit meint man immer etwas, was aus der oberen Welt stammt und unvergänglich ist — in sich aufnehmen, und zwar soviel als möglich, um dadurch vor allen Gefahren sicher zu sein, und das ewige Leben zu haben.

Wir können vielleicht nur mit Schwierigkeit diesen Bahnen der antiken Psyche folgen, aber sie sind doch sehr deutlich erkennbar³. Wir sind weit davon entfernt, gering von ihnen zu denken. Die Gedanken, die sich dadurch Ausdruck zu verschaffen suchen, können

¹) Vgl. Loisy, a. A. S. 194. — Vgl. Unh. altgn. W. c. 7 (S. 344, 11): Du bist, Du bist der Eingeborene, das Licht und das Leben und die Gnade (*χάρις*).

²) *Sensu maxime universali (Zorell); plenus gratiae tam sibi collatae, quam nobiscum communicandi.*

³) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I, S. 475: Nicht ein einziger unter den Kirchenvätern hat zwischen geistigen und leiblichen, ethischen und intellektuellen Wirkungen scharf unterschieden.

zwar dem größten Aberglauben zur Hülle dienen, aber auch, wie hier im Jhev., aus tiefster Religiosität entspringen.

Für die Sprache der Prologe ist es charakteristisch, wie allgemein der Verfasser sich ausdrückt. Wenn Jesus als 'voll Gnade und Wahrheit' geschildert wird, so stehen diese Wörter ganz ohne Artikel, ohne jede nähere Bestimmung da. Sie sind ganz neutral zu nehmen. Der Verfasser denkt nicht speziell an die christliche 'Gnade' an sich, er sagt nur, daß Jesus dieser Potenzen voll war. Und B. 16 und 17 zeigt uns warum: vor Jesus hat es auf Erden keine Gnade, keine Wahrheit gegeben. Daher tritt wohl auch B. 17 der Artikel hinzu: alle irdische Gnade und Wahrheit, die Gnade ist durch Jesus gekommen und dadurch in Wirksamkeit gesetzt worden.

'Gnade' und 'Wahrheit' sind daher hier als eine Art heilsbringenden Stoffes gedacht, die schon vor Jesu Menschwerdung vorhanden waren, sich aber nicht auf Erden fanden. Er hat, voll davon, diese den Menschen gebracht, und dadurch die Errettung der Menschen überhaupt ermöglicht.

Nun wird auch B. 16 leicht verständlich. Er ist eigentlich eine Fortsetzung von B. 14, den er nur weiter entwickeln und breiter ausführen will, besonders das πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας¹. 'Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade'. Das erste Glied hat hier einen terminus technicus der philosophisch-religiösen Sprache: πλήρωμα, der uns auch oft z. B. in der hermetischen Literatur, bei Philo u. a. begegnet. Corp. Herm. XII, 15; VI, 4 u. a. Man beachte VI, 4 ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ, ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ oder die Zusammenstellung πλήρωμα τῆς ζωῆς IX, 7; XII, 15². Daß ein großer Unterschied zwischen dem Jhev. und dieser existiert, braucht man nicht zu leugnen und kann doch auf die starke Ähnlichkeit in der Terminologie hinweisen.

Eine vielleicht noch größere Ähnlichkeit liegt bei den späteren christlichen Gnostikern vor, wo Jesus als τελειότατον κάλλος τε καὶ

¹) Man beachte, wie B. 16 πλήρωμα und B. 17 ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια an πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας B. 14 deutlich anflingen.

²) Vgl. auch Reizenstein, Poimandres S. 25, Anm. 1., Grill, a. A. S. 363 ff.; vgl. auch die Maassenerpredigt (Reizenstein, S. 94, Anm. 1.).

ἄστρον τοῦ πληρώματος, τέλειον κάρπον oder κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός geschildert wird, obgleich er hier nicht πλήρωμα sondern καρπὸς τοῦ πληρώματος heißt¹.

Von dieser 'Fülle' Jesu haben wir alle empfangen, und zwar Gnade über Gnade; καί ist hier καί exexeget. Was Jesus uns gebracht hat, ist χάρις, und zwar die eine nach der anderen². Der Ausdruck πλήρωμα verbietet uns an psychische Dinge zu denken; πλήρωμα setzt eine Fülle von Kräften, Substanzen, Ideen oder dgl. voraus, eine geistliche Potenz, ein Fluidum, das in ihm konzentriert ist. So ist z. B. bei Philo, de somn. II. 183, 223 (dazu Grill I. 367ff.) Logos als πλήρης χαρίτων dargestellt. Aus seiner Fülle, so wird gesagt, hat Jesus genommen und uns 'Gnade' gegeben, wobei denn Gnade hier nichts anderes bedeuten kann als an den beiden anderen Stellen des Jhev., nämlich die Kräfte und Güter, die Christus in sich besitzt und uns gebracht hat, die Fülle der religiösen Schätze³.

Charakteristischweise aber sehen wir hier, daß diese 'Gnade' quantitativ verschieden sein kann. So haben die Schüler allmählich einer immer höhere 'Gnade' empfangen⁴, vielleicht ist es wohl die Meinung des Verfassers, daß sie nie die höchste Stufe erreichen können. Es ist dem Menschen möglich, immer höhere 'Gnade' zu empfangen. Wie nahe diese Auffassung der späteren, katholischen gratia infusa kommt, braucht kaum erwähnt zu werden.

¹) Vgl. Bouffet, Hauptprobleme der Gnosis, S. 267—269.

²) Loisy, a. U. S. 192f. Il n'est pas impossible pourtant que le mot 'grace' désigne en premier lieu les biens de l'Evangile, et en second lieu la Loi... la vérité de la grâce au lieu de son image, que Moïse avait donnée aux Juifs. — Ähnlich auch Jean Réville, Le quatrième évangile, Paris 1901, S. 101ff. und Schwarz, a. Art. S. 531. Diese Deutung scheint mir durchaus möglich. Dagegen m. E. ganz unmöglich Bigg, a. U. S. 143 'God's goodwill towards us in return for our goodwill towards God'.

³) Vgl. Unb. altgn. W. c. 11 (S. 350, 9) 'Macht gerade dem Herrn den Weg und empfanget die Gnade (χάρις) Gottes. Und alle Monen, welche euch angehören (?), wird er mit der Gnade des Eingeborenen Sohnes anfüllen. Und es stand der heilige Vater und der ganz Vollkommene, und dieser, bei dem die ganze Fülle ist, über der unermesslichen Tiefe; aus seiner Fülle haben wir die Gnade empfangen'.

⁴) Vgl. Zahn.

Mit dieser Auffassung ist es uns leicht, B. 17 richtig zu verstehen. 'Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit kam durch Jesus Christus'. Im alten Testament spielte das Gesetz die Rolle, die jetzt die Gnade und die Wahrheit spielen. Der Bringer des Gesetzes ist Moses, der Bringer der Gnade und Wahrheit Jesus Christus. Es sind die beiden heilsgeschichtlichen Zeitalter, die hier in knapper Weise gegensätzlich einander gegenübergestellt werden.

Ein wichtiger Unterschied zeigt sich schon in den Prädikaten: einerseits ἐδόθη, andererseits ἐγένετο. Dem letzteren gibt Zahn mit Recht die Nuance 'wurde ins Werk gesetzt'; aber es drückt auch aus, daß diese Güter überhaupt erst durch Jesus auf die Erde gebracht worden seien. Das Gesetz ist etwas Unlebendiges, Totes, die Gnade eine lebendige Kraft, die um die Menschen werbend wirkt¹. Erst hiermit werden wir an die christliche Offenbarung erinnert, erst jetzt hören wir das spezifisch Johanneische. Es ist dies ein für den Stil des vierten Evangeliums ganz charakteristischer Zug. Der Verfasser beginnt oft seine Ausführungen mit derartigen allgemeinen Termini. Dann aber gibt er plötzlich mit wundervoller Kraft seinen Worten eine christliche Wendung. So finden wir es im Gespräche mit Nikodemus, so bei dem samaritanischen Weibe und anderswo oft. So ist es auch hier. Was er vom Logos sagt, ist nur, was jeder hellenistische Leser billigen kann; wir finden z. B. in der hermetischen Literatur, teilweise auch in Philo, eine analoge Bedeutung dem Logos zugeschrieben. Aber mit B. 17b und noch mehr mit B. 18 wird das ganze Räsonnement ins Christliche übertragen. Und die früher ganz allgemein gehaltenen Wörter χάρις und ἀλήθεια erhalten jetzt ihre Deutung im Sinne des Evangelisten: es ist von der wahren Gotteserkenntnis die Rede, von dem 'Sehen' Gottes. Der Verfasser verwendet auch

¹) Vgl. Loisy, a. M. S. 193f. La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ, qui les possède en plénitude: on ne dit pas qu'elles ont été données, comme la Loi, et ce n'est pas seulement parce que l'idée de don est déjà contenue dans le mot grâce (B. Weiß (Meyer), S. 75) mais parce que la grâce n'est pas un don qui serait censé en remplacer un autre et se manifester une fois pour toutes; elle est un don unique en son genre, inépuisable dans sa distribution, perpétuel dans sa durée, qui n'est venu et ne vient, ne se réalise que par le Christ.

hier den terminus technicus ἐξηγεῖσθαι 'auslegen, als Mystagogie kund tun'¹.

Die alten Cregeten lassen deutlich erkennen, daß die oben gegebene Auffassung von χάρις dem antiken Leser vertraut war. Denn aus ihrer Mißdeutung von B. 16 geht ihre Meinung von χάρις unzweideutig hervor. Sie lassen nämlich auch diesen Vers vom Täufer gesprochen sein und legen ihn dahin aus:² 'wir (Propheten) alle haben aus seiner Fülle empfangen', woraus man auf die Präexistenz Jesu schließen zu können meinte. Danach kann also χάρις nichts anderes als diese allgemeine, neutrale Gnade bedeuten. Dieser Gedanke ist in gnostischen Schriften ungemein oft vorkommend, als Beispiele nenne ich nur Pistis Sophia 38, 27 ff.; 102, 4 ff. Auch Chrysostomus hat eine ähnliche Meinung von Gnade; nach ihm scheint die neutestamentliche Gnade die alttestamentliche abgelöst zu haben. Aber dieser Unterschied setzt wohl unzweifelhaft voraus, daß wir es hier nicht mit einer Gesinnung Gottes zu tun haben, sondern mit fast physischen Realitäten, mit Kräften oder Potenzen.

Es verdient auch beachtet zu werden, daß χάρις an diesen beiden Stellen ohne Artikel steht. Daß sie B. 17 in der bestimmten Form steht, scheint mir durch den Gegensatz zu νόμος veranlaßt zu sein, wo, da das alttestamentliche, mosaische Gesetz als 'dem' Gesetz bezeichnet zu werden pflegt, der Artikel besteht. Vielleicht kommt auch hinzu, daß wir es hier mit der spezifisch christlichen Gnade und Offenbarung zu tun haben.

Die oben von Chrysostomus vorgeschlagene Deutung scheint durch Irenäus inspiriert zu sein; ihm ist es ein geläufiger Gedanke, von der alttestamentlichen und neutestamentlichen Gnade zu reden und die größere Hoheit der letzteren zu besingen. So IV. 9, 1: Utraque autem testamenta unus et idem paterfamilias produxit, Verbum Dei, Dominus noster Jesus Christus, qui . . . et nobis in novitate restituit libertatem, et multiplicavit eam, quae ab ipso est, gratiam. 'Plus est enim', inquit, 'templo hic'. Plus autem et minus non in his dicitur, quae inter se communionem non habent, et sunt contrariae na-

¹) Vgl. Grill, a. M. S. 105.

²) Vgl. Zahn, a. M. S. 88, Anm. 2.

turae, et pugnant adversus se; sed in his quae ejusdem sunt substantiae, et communicant secum, solem autem multitudine et magnitudine differunt: quaemadmodum aqua ab aqua, et lumen a lumine et gratia a gratia.

Im N. T. haben also die Christen, will Irenäus sagen, mehr von Gnade empfangen als die Väter im alten Bunde. Und doch, ohne 'Gnade' sind auch sie nicht gewesen; und auch ihre 'Gnade' war derselben Art; der Unterschied ist quantitativ, das wird hier ausdrücklich hervorgehoben.

Aber was bedeutet 'gratia'? Wir müssen hier denselben Sinn wie im Jhev. annehmen. Es kann m. E. nichts anderes bedeuten, als den neutralen 'Kraftstoff', auf den der antike Mensch sein Streben richtete, und den er in den verschiedenen Mysterien suchte, der ihm die Qualität der Göttlichkeit war, und wodurch er die Unvergänglichkeit, die Vergottung zu erlangen hoffte. Es ist dasselbe, was wir auch als Leben bezeichnet finden, dasselbe, was uns oft als *πνεῦμα* begegnet, wenn auch in diesen Fällen der Gesichtspunkt oft ein wenig mehr ins Religiöse verschoben worden ist.

Schon die quantitative Betrachtungsweise weist uns in diese Richtung. Das, was der Mensch in seiner Religion erwirbt, wird als etwas Physisch-Reales dargestellt, eine Kraft, mit der er angefüllt wird. Diese Auffassung von der Religion war den Gnostikern wie allen Mysterienreligionen eigen. Bei Paulus finden wir sie nur sehr selten, ja eigentlich gar nicht — ist er doch der Jude —; aber in das spätere Christentum hat sie sich eingeschlichen und scheint sehr bald die herrschende Auffassung geworden zu sein; in der katholischen Kirche ist sie bis auf unsere Tage als *gratia infusa* geblieben.

Irenäus meint nun, daß der Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Gnade nur ein Gradunterschied sei. Den Vätern gab Gott nur in geringem Maße diese Schätze, uns reichlich und voll. Dieselbe Auffassung liegt dem Begriff *τέλειος* der Mysterien zugrunde. Und diese Gottestat hat nichts mit den Menschen zu tun. 9, 3: *Terreno quidem et temporali regi, cum sit homo, licet aliquoties majores profectus attribuere his qui sunt subjecti: Deo autem non licebit, cum sit idem,*

et semper majorem gratiam praestare humano generi velit, et pluribus muneribus assidue honorare eos qui placent ei. Die quantitative Auffassung wird hier noch schärfer hervorgehoben: majorem gratiam ist mit pluribus muneribus parallel.

Auch Jr. IV. 11, 3 hat eine ähnliche Darstellung. Sicut ergo nunc fructificantibus plurimum daturum se pollicitus est, secundum munerationem gratiae suae... sic ergo et posterioribus majorem, quam quae fuit in veteri testamento, munerationem gratiae attribuit unus et idem Dominus per suum adventum... qui autem praesentem videntur, et libertatem adepti et potiti sunt ejus munerationem, majorem gratiam et abundantio rem exultationem habent gaudentes de regis adventu. Wir haben also hier dieselbe Vorstellung, wie wir sie später bei Markus dem Gnostiker finden werden: Christus ist der Inhaber eines großen Schatzes von Gnade, von dem er den Christen reichlich spenden will.

Diese Seite wird III. 17, 2 und 3 noch deutlicher betont. Irenäus redet hier von Jesu Gespräch mit dem samaritanischen Weibe nach dem johanneischen Bericht, wo er ihr 'potum salientem in vitam aeternam' verspricht. Quod (andere quam) Dominus accipiens munus a Patre, ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens spiritum sanctum. Hanc muneris gratiam praevidens Gedeon ille Israelita. ... ariditatem futuram prophetans; hoc est: non iam habituros eos a Deo Spiritum sanctum.... Hier ist es (vgl. auch das unmittelbar Vorhergehende und Folgende!) deutlich, daß Christus von dem in ihm vorhandenen Geist nimmt und den Menschen gibt. Wir können also auch hier die Synonymität von Gnade und (heiligem) Geist beobachten; die Worte wechseln ohne jede merkbare Verschiebung des Gedankens.

Aber es ist für Irenäus sehr charakteristisch, wie eng er mit dieser Betrachtungsweise die moralistische verknüpft. Die größere Gnade führt größere Verpflichtungen mit sich (IV. 36, 4). Quae admodum enim majorem dedit gratiam per suum adventum his qui crediderunt ei et faciunt ejus volun-

tatem; sic et majorem in judicio habere poenam eos, qui non crediderunt ei; von denen, die in dieser Zeit leben, wird er schwerere Strafen fordern, quia majorem donationem paternae gratiae per suum adventum effudit in humanum genus!

Wir haben hier eine typische Abweichung von den gnostischen Gedanken sowohl wie vom vierten Evangelium und Paulus zu beachten. Denn für alle diese hatte Christi Ankunft auf Erden prinzipielle Bedeutung; er hatte eine ganz neue Qualität auf die Erde gebracht. Hier aber ist diese Meinung im Interesse der Kontinuität zwischen dem alten und dem neuen Bunde¹ aufgegeben worden. Christi Ankunft hat eigentlich nur die Bedeutung, daß jetzt die Gnade reichlicher über die Erde ausgegossen worden ist (vgl. auch die unten gegebenen Beispiele und IV. 36, 4 und II, 4: *adventus ejus plenior gratiam et majorem munerationem attribuit his qui susceperunt eum*)².

Dieser Unterschied ist für die theologischen Tendenzen dieser Zeit sehr bezeichnend. Man hat (wegen der gnostischen Gefahr) großes Gewicht darauf gelegt, das alte Testament als heilige Schrift zur Geltung zu bringen und die Kontinuität der beiden Testamente aufrecht zu erhalten; und man hat dann auch die Konsequenz gezogen, daß ein prinzipieller Unterschied nicht bestehen kann. Der Kompromiß, der zwischen den mehr hellenistischen Gedanken und diesem kirchlich-theologischen Interesse geschlossen wird, ist sehr interessant. Aber er zeigt auch, wie die Kirche immer dahin tendiert, die hellenistische Gottesvorstellung zu verlassen und auf den mehr lebendigen, persönlich-jüdischen Gedanken zurückzufallen³. Der Gedanke daran, wie Gott nach Willkür seine Gnade jetzt reichlich den Christen gibt, erinnert stark an jüdische Gedanken.

Sehr befördert worden ist diese Konstruktion durch die immer größere Rolle, die der Vergeltungsgedanke in der Kirche zu spielen beginnt. Denn es wird dem Einzelnen selbst zugeschrieben, und die Ungläubigen werden eben deshalb gerichtet, wenn sie nicht zu

1) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 620ff.

2) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 625ff.

3) Vgl. auch Harnack, Lehrbuch, S. 625; die andere Tendenz z. B. bei den Valentinianern.

der göttlichen Gnade kommen und von ihr nehmen. Denn 'ohne Gnade sein' ist eine positive Eigenschaft, mit 'sündhaft, ungerecht' gleichbedeutend.

Aber auch unter denen, die in der Kirche sind, und also der göttlichen Gnade genießen, ist die Vergeltung in Wirksamkeit. Denn nur denen, die Gott 'angenommen' haben, 'die an ihn glauben und seinen Willen tun', wird seine Gnade zuteil. Die Gnade Gottes wird eine Belohnung für die guten Werke der Christen; und doch, ohne sie können sie nicht das Gute tun.

Diese katholische Auffassung kündigt sich Jr. IV. 13, 3 an; *nec enim potest quisquam extra Dominica constitutus bona, sibi metipsi acquirere salutis alimenta; sed ut plus gratiam ejus adepti, plus eum diligamus*. Hier also kommt die andere Seite des katholischen Gnadenbegriffs zum Vorschein: ohne Gottes Hilfe kann der Mensch nicht seine Errettung erwerben; und je mehr sie Gottes Gnade empfangen haben, je mehr lieben sie ihn. Und diese Gnade Gottes ist an die Kirche gebunden: *ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia* (Jr. III. 24, 1).

Wir müssen hier bei der Bedeutung von Gnade etwas verweilen. Zuerst haben wir die quantitative Anschauung festgestellt. Gnade ist eine Art pneumatisches Fluidum, das in den Menschen eingegossen ('eingeregnet') werden kann. Nach einer Auffassung ist es schon im A. T., in reichstem Maße dagegen im N. T. vorhanden, nach einer anderen ist es erst durch die Ankunft Christi in die Welt gebracht. In beiden Fällen scheint Christi Menschwerdung eine große Rolle zu spielen. Hiermit befinden wir uns auf allgemein religionsgeschichtlichem Boden: Das prinzipiell Neue ist die Einpflanzung der Gottheit oder der göttlichen Potenz in die Menschheit.

Wem wird nun diese geistliche Kraft zuteil? In gewissem Maße natürlich allen Christen. Diese ursprüngliche Auffassung ist schon bei Irenäus dazu verdichtet worden, daß die Gnade nur in der Kirche vorhanden ist. Und zwar ist es Gott, der den Menschen die Gnade schenkt, und zwar — wenigstens zumeist — nach ihrem Wohlverhalten: wenn sie an ihn glauben, wenn sie seinen Willen tun. Dann wieder ist die Gnade die Voraussetzung dafür, daß

man Gottes Willen tun kann. Alle diese Schwankungen, all dies Oszillieren zwischen Gott und Menschen, wo theils die Gnade geschenkt, theils vom Christen erworben wird, kündigt die katholische Gnadenvorstellung an. Nur von 'Gnadenmitteln' verlautet noch nichts. Diese gehören erst einem späteren Stadium an.

Sehr eigentümlich ist es, wie die Gnade mehr und mehr ihre Heilsbedeutung verliert und zu mehr neutralem Sinne verblaszt. Wir haben dies Verblaffen schon vor Irenäus beobachtet. Es ist wohl eine Folge der immer größeren Hellenisierung der Kirche und bedeutet wohl eigentlich nur, daß der alte Sprachgebrauch sein einmal verlorenes Terrain wiedergewinnt. In der hellenistischen Welt war, wie wir schon oft betont haben, der höchste Wunsch des Menschen, in seiner Religion mit höheren Kräften und Gaben ausgerüstet zu werden, stärker, mächtiger, kräftiger zu werden. Alles dies konnte er durch Erwerben geheimer Kräfte und Potenzen erreichen. Daher das Aufsuchen der verschiedenen Mysterien und ihre weitgehende Toleranz. So konnte auch ein Mann wie Apulejus von einem Mysterium zum anderen irren, und — dafür zeugen deutlich mehrere Inschriften — nicht er allein.

In diese Gedanken wird jetzt das Christentum hineingezogen. Die Gnade ist früher zwar konkret, ja physisch gedacht worden, sie stand doch immer in engster Verbindung mit dem Heil, war sie doch das christliche Heil, das die Christen aus dem Verderben heraus rettet; wir hören da fast immer von *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* oder *τοῦ Χριστοῦ*. Jetzt steht immer häufiger *χάρις* allein, und zwar in der ganz allgemeinen Bedeutung von Kraft, Substanz. Das Christentum ist im Banne der Mysterienreligionen hineingezogen. Aber die Kirche behauptet, die alleinige Inhaberin der vergöttlichenden Kräfte auf Erden zu sein, sie duldet keine Nebenspielerinnen an ihrer Seite.

Diese ganze Auffassung des Irenäus hängt aufs innigste mit seiner Stellung zum Heil überhaupt zusammen. Denn für ihn besteht das positive Heilsgut im Gottwerden, ganz wie für die Adepten der Mysterien. Der Mensch muß mit göttlichen Kräften erfüllt werden und dadurch allmählich vergottet werden, es ist eine physisch-konkret gedachte Umschaffung des Menschen, die ihn unsterblich macht.

Es ist nun leicht, den Unterschied zwischen Irenäus und Paulus festzustellen. Bei Irenäus finden wir beide Gedanken, die wir vorher in der Kirche haben keinen sehen, den moralistischen und den physisch-pneumatischen. Denn der Christ, dem einmal in der Taufe die Sünden vergeben worden sind, wird, wie wir oben deutlich gesehen haben, nach seinen Werken gerichtet¹; nur denen, die an Gott glauben und seinen Willen tun, schenkt er die Gnade, diesen Stoff, der den Menschen auf die Unvergänglichkeit vorbeireitet; die Ungläubigen verfallen ihres Unglaubens wegen dem Gericht. 'deus eis quidem qui inquirunt lumen incorruptibilitatis et ad id recurrunt, benigne donans hoc quod concupiscunt lumen . . . aeternum dei qui fugiunt lumen, . . . ipsi sibi causa sunt, ut aeternas inhabitent tenebras, destituti omnibus bonis' (Ir. IV. 39,4; vgl. IV. 36, 6; II. 34, 3). Für seine Entscheidung gegen das Heil ist der Mensch verantwortlich; nimmt er es aber an, so erscheint dies rein als Gnadengeschenk².

Der Unterschied gegenüber Paulus liegt nicht in der Vorstellung einer vollständigen physisch-pneumatischen Umschaffung des Menschen³. Denn diese Auffassung war auch dem Heidenapostel vertraut und ist aus der antiken Psychologie zu erklären. Der Unterschied liegt darin, daß für Paulus Gott selbst diese Umschaffung mit einemmal vollbringt, daß sie eigentlich nicht physisch naturhaft, sondern religiös geschichtlich (Bekehrung) orientiert ist, wenn auch die Terminologie und Begriffe aus dem pneumatischen Gebiete geholt sind. Daher kennt Paulus auch eigentlich kein Wachsen, keine Entwicklung, keine quantitativen Differenzen.

Für die spätere Kirche dagegen wie für die Mysterienreligionen ist alles dies selbstverständlich. Der Mensch erhält von Gott einen Samen, der in ihm wirken wird, sich entwickeln und in die Unsterblichkeit ausmünden soll, wenn der ganze Mensch durchsäuert worden ist⁴. Diese Kraft, diese 'Gnade' kann vermehrt werden;

¹) Vgl. Werner, Der Paulinismus des Irenäus, S. 140ff.

²) Werner, a. a., S. 208.

³) So Werner, a. a., S. 211ff.; S. 217ff. u. a.

⁴) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 627, Anm. 1: Sonst erinnert freilich nicht viel an Paulus, weil er statt der religiösen Kategorien: Sünde und Gnade, die moralischen: Wachstum und Erziehung angewendet hat.

und je mehr man davon hat, desto heiliger ist der Mensch, und je heiliger der Mensch ist, desto mehr kann er sich davon erwerben. In solchen Zirkeln gehen bei Irenäus deutlich die Gedanken, und die katholische Kirche ist ihm darin gefolgt.

Was Irenäus nun von den Mystikern seiner Zeit unterscheidet, ist die Kombination des pneumatischen Gedankens mit dem moralistischen. Der jüdische Gerichtsgedanke bleibt doch immer, allem Schein zum Trotz, die seine Religiosität beherrschende Grundstimmung. Was den Menschen für die Gnade bereitet, ist die Sittlichkeit, und was er durch sie erwirbt, ist höhere Sittlichkeit. Bei den Mystikern dagegen erwirbt man 'Gnade' durch 'Übungen', durch Askese, und was man so erhalten hat, befähigt zu pneumatischem Wirken, zur Herrschaft über die Natur usw.

Charakteristisch ist hier auch die enge Verbindung mit der Kirche. Nur in ihr kannst du 'Gnade' erhalten. Sie ist von Gott als Inhaberin aller 'Gnade' eingesetzt worden, und willst du der Unvergänglichkeit teilhaftig werden, so mußt du zu ihr gehen und aus ihren Schätzen schöpfen. Wie man hierfür auch 'Beweise' vorgebracht hat, werden wir unten sehen.

In diesem Abschnitt haben sich wohl die Wurzeln der antiken Gnadengedanken deutlicher denn je greifen lassen. Wir sind im tiefsten Kontakt mit konkreten völkischen Vorstellungen gekommen, und wir haben eine allgemeine, nicht spezifisch religiös gefärbte Verwendung des Wortes feststellen können. Sie war in der allerältesten christlichen Literatur nicht zu belegen, aber das war auch nicht zu erwarten. Denn dort werden alle, auch profane Vorstellungen in die religiöse Sphäre hineingezogen und gewissermaßen umgeprägt. Wenn aber der religiöse Enthusiasmus abgekühlt worden ist, wenn die Religion in die breiteren Schichten dringt, dann steigen alle diese vom Enthusiasmus niedergehaltenen Triebe wieder zur Oberfläche; die Sprache, die mit neuem Inhalt erfüllt worden ist, erstarrt; aber auch die alten Bedeutungen fordern jetzt Raum; und diese beiden fangen jetzt an, aufeinander einzuwirken.

Wir haben im letzten Abschnitt auf diesen 'ursprünglichen' Sinn von Gnade die Aufmerksamkeit gelenkt; Gnade ist ein Begriff,

der in die antike, oder besser gesagt, die hellenistische Psychologie hineingehört. Sie ist einfach dasselbe wie *δύναμις* oder *πνεῦμα*. Auch diese Begriffe bedeuten ursprünglich nicht etwas Religiöses, obgleich beide, besonders das letzte, schon früh in die Terminologie der hellenistischen (von Osten her kommenden) Frömmigkeit hineingezogen sind. Daß *χάρις* dieselbe Entwicklung durchgemacht hat, dürfte durch unsere Untersuchung ziemlich wahrscheinlich gemacht sein.

3. 'Gnadengabe'.

Hat es sich im Vorigen erwiesen, daß die ganze Religion der ersten christlichen Generationen sich in stark konkreten Vorstellungen bewegt, so können wir davon noch weitere deutliche und unverkennbare Äußerungen aufzeigen. Ich meine die sogenannten charismatischen Zeichen des frühchristlichen Enthusiasmus.

Im N. T. und bei Jesus hören wir von diesen 'Geistesgaben' nichts¹. Erst bei Paulus begegnet uns wie das Wort so auch die Sache selbst: die enthusiastischen Bewegungen, nach Lucas in Act. schon bei der ältesten Christengemeinde in Jerusalem anwesend, beginnen jetzt eine gewisse Rolle zu spielen. Aber auch bei Paulus erfahren wir nicht viel Genaueres hierüber, wenn wir auf seine eigene Religion sehen. Denn auch er scheint noch nicht viel Gewicht darauf zu legen. Zwar kommt in Röm. wie in Kor. das Wort *χάρισμα* nicht selten vor, aber keineswegs immer in der spezifischen Bedeutung von geistlicher, übernatürlicher Gabe. Wir können eher den Gegenteil beobachten.

¹) Das Wort kommt im LXX S. J. Syr. 7, 33 (A B doch *χάρις*) und in Th. Ps. 30, 22 vor (in einigen Handschriften auch J. Syr. 38, 30), aber nie haben wir die Bedeutung 'Geistesgabe', sondern immer 'Gnadengeschenk, Gabe'. Überhaupt ist die Vorstellung der offiziellen jüdischen Religion fremd. Auch in der griechischen Literatur ist *χάρισμα* nicht zu finden außer bei Philo, leg. alleg. III. 24 *δωρεὰ καὶ ἐδωρεῖα καὶ χάρισμα θεοῦ*. Deißmann hat auch auf B G U 551 (allerdings eine späte Stelle) aufmerksam gemacht; er vermutet hier eine Bedeutung wie Trinkgeld, 'Batschisch'. Wendland zweifelt unnötig an der vorchristlichen Provenienz; Philologus 57 (N. F. II) S. 278, fügt er hinzu, was auch mir durch die Bedeutung des Wortes im N. T. als sehr wahrscheinlich erscheint (vgl. unten). Auch B G U 1044, 5 (zwar spät) ist *χ.* verwendet: *καὶ οἴδατε τὰ χαρίσματα ὧν ποιηκῶς | ἡμῖν ἐγὼς λεγόμενον Φαῖσις* (l. *ἡ πεποίηκα ὑμᾶς*), wo also wohl *χαρίσματα* soviel ist wie *χάριτες*, *δώρα* oder dgl.; an die Übernahme aus christlichem Sprachgebrauch ist nicht zu denken.

Als Zweck seines Besuchs in Rom gibt der Apostel (Röm. I, 11) an: *ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν*. Anzunehmen, daß Paulus hier an 'Geistesgaben' in spezifischem Sinne denkt¹, verbietet schon m. E. das Attribut *πνευματικόν*, wie der Zusatz: damit ihr gestärkt werdet. *χάρισμα* bedeutet hier Gabe, ist also mit *χάρις* synonym (vgl. denselben Gedanken Eph. 4, 29 und oben S. 121 ff.). Daß Paulus an diesen Stellen *χάρις* oder *χάρισμα* und nicht *δῶρον* verwendet, beruht vielleicht auf seiner religiösen Betrachtungsweise. Hätte er nur *δῶρον* geschrieben, so wäre das Mißverständnis erweckt, daß er ihnen etwas geschenkt hätte; jetzt aber kommt mehr zum Ausdruck, daß er nur das Mittel ist, der wirkliche Geber ist immer Gott. Ich glaube nicht, daß Paulus hier an gewisse höhere Gaben gedacht hat.

Sonst ist *χάρισμα* im Röm. wie auch 2. Kor. I, 11² ein Ausdruck für ein gnädiges Geschenk Gottes an die Menschen, ein Beweis seiner Huld ihnen gegenüber.

Aber wir haben doch einige Verwendungen des Wortes, wo wir die später zum terminus technicus gewordene Bedeutung finden, und zwar im 1. Kor. In diesem Briefe spricht der Apostel oft von besonderen Gaben, die allen Christen oder wenigstens einzelnen unter ihnen zuteil geworden sind. Die Behandlung dieses Themas ist durch die Lage in Korinth bedingt. Schon 1. Kor. 7, 7 redet Paulus davon, daß jeder sein *χάρισμα* von Gott her hat, der eine dieses, der andere jenes. Sein *χάρισμα* ist dem Zusammenhang nach, daß er unverheiratet lebt. Daß Paulus dies als eine spezielle 'Gnadengabe' betrachtet, ist wohl ganz sicher³.

Aber die Hauptstelle für alle charismatischen Gaben ist das so berühmte zwölfte Kap. des 1. Kor. Paulus beginnt (V. 4) mit

¹) Sanday and Headlam (Int. Cr. Com.): St. Paul has in his mind the kind of gifts — partly what we should call natural and partly transcending the ordinary workings of nature — described in 1. Kor. 12—14; Röm. 12, 6 ff. Vgl. auch dieselbe Arbeit S. 358 ff. — Griene, E. R. E., gibt beide Übersetzungen als möglich an: either generally of advice, instruction, comfort, or specifically of the endowments described in Röm. 12, 6 ff. and in 1. Kor. 12—14.

²) Vgl. oben S. 27 Anm. 1.

³) Robertson and Plummer (Int. Cr. Com.) S. 7 wollen es scheinbar nicht so ansehen; sie setzen diese Stelle unter dem Titel: any special grace or mercy und unterscheiden sie von 'special equipments or miraculous gifts, as that of healing', ein Unterschied, der für Paulus sicher nicht besteht.

einer eigentümlichen Dreiheit: διαίρεσεις ¹⁾ χαρισμάτων ²⁾ διακονιῶν ³⁾ ἐνεργημάτων. Zunächst scheinen hierfür nur rhetorische Gründe vorzuliegen¹⁾; schon die griechischen Väter haben die drei Worte nur als verschiedene Namen für dieselbe Sache erklärt²⁾. Wir finden auch im Verlauf keine Spur davon, daß die geistigen Fähigkeiten der Christen eine Einteilung erführen.

Aber vielleicht können wir außer dem rhetorischen auch einen sachlichen Grund für diesen Dreiklang finden. Paulus hat zuerst alle die verschiedenen Charismen auf den Geist zurückgeführt, der in ihnen allen derselbe ist³⁾. Jetzt fühlt er sich gedrungen, dies genauer auszuführen; er will sagen, daß dieser Geist doch erst durch den Herrn möglich geworden sei, ja alles sei zuletzt auf Gott zurückzuführen, 'der alles in allen wirkt'. So finden wir hier eine Art Steigerung des religiösen Gefühls, die für den Apostel sehr charakteristisch ist. Es ist doch Gott, der letztlich die Ursache aller dieser Erscheinungen ist.

Es liegen nun im 12. Kap. mehrere Aufzählungen dieser 'Gaben' vor (R. 8—10, 28, 29—30; vgl. auch 13, 1ff.); zu vergleichen sind auch Röm. 12, 6—8 und Eph. 4, 11.

1. Kor. 12, 8—10	1. Kor. 12, 28	1. Kor. 12, 29—30
1 λόγος σοφίας	1 ἀποστόλους	1 ἀποστόλοι
3 λόγος γνώσεως	2 προφήτας	2 προφῆται
πίστις	3 διδασκάλους	3 διδάσκαλοι
5 χ. ἰαμάτων	4 δυνάμεις	4 δυνάμεις
4 ἐνεργ. δυνάμεων	5 χ. ἰαμάτων	5 χ. ἰαμάτων
2 προφητεία	6 ἀντιλήψεις	
διακρ. πνευμάτων	7 κυβερνήσεις	
8 γένη γλωσσῶν	8 γένη γλωσσῶν	8 γλώσσαις λαλεῖν
9 ἐρμ. γλωσσῶν		9 διερμηνεύειν

¹⁾ Die Kommentatoren, die selbstverständlich für alles einen Grund finden müssen, haben ihn auch hier gefunden. Heinrich (Meyer) (doch sehr vorsichtig): 'drücken dasselbe mit Rücksicht auf die verschiedenen Beziehungen der übernatürlichen Begabung aus'; vgl. für weitere Distinktionen z. St. Richtig jedoch Lietzmann: Nur rhetorische Bedürfnisse haben die Differenzierung der pneumatischen Erscheinungen hier veranlaßt; so auch Bouffet (S. N. L.), Joh. Weiß (Meyer) u. a.

²⁾ Heinrich (Meyer) z. St.

³⁾ Man beachte, daß Röm. 12, 6 die Einheit χάρις genannt wird.

1. Kor. 13, 1 ff.	Röm. 12, 6—8.	Eph. 4, 11.
8 γλώσσαι	2 προφητεία	1 ἀπόστολοι
2 προφητεία	διακονία	2 προφῆται
3 γνῶσις	3 διδασκαλία	εὐαγγελισταί
πίστις	παράκλησις	ποιμένες καὶ
Verteilen der Güter	μεταδιδόναι	3 διδάσκαλοι
Brennen des Leibes	προϊστασθαι	
ἀγάπη	ἐλεεῖν	
	ἀγαπᾶν usw.	

1

Von vornherein ist zu erwarten, daß Röm. und 1. Kor. gewisse Verschiedenheiten aufweisen müssen; in 1. Kor. redet ja der Apostel fast nur von diesen außerordentlichen Gaben und zeigt, wie sie der Liebe unterzuordnen sind. Er sagt seinen Lesern, daß diese Gaben der Erbauung, dem Nächsten dienen müssen, wenn sie Wert erhalten sollen.

Noch größere Beachtung verdient das, was Paulus unter 'Geistesgaben' versteht. Was er zuerst nennt, ist λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως und πίστις; die beiden ersten werden verbunden, diese steht allein. Jene bedeuten die Fähigkeit, Worte zu reden voll 'Weisheit' und 'Erkenntnis'; Paulus denkt dabei also an die Fähigkeit einzelner Christen, das auszusprechen, was sie in ihrem Inneren erlebt haben. Daß diese beiden Worte eben das religiöse Geheimnis ausdrücken wollen, habe ich mehrmals bemerkt.

Man mißverstehe mich nicht: Dieses ist die psychologische Erklärung, gegeben vom Standpunkt des Wissenschaftlers. Für Paulus ist es nicht so. Für ihn bedeuten sie nicht erkenntnis-

¹⁾ Vielleicht folgt Paulus einem schon fertigen Schema, wenn er von (der Einheit des Geistes und den) verschiedenen Gnadengaben redet, wie auch wohl einige von diesen ihm festgestanden haben; dafür spricht wenigstens die auffallend ähnliche Ausführung bei Philo, de Sampson 562: Dicat enim haud inaniter Spiritus accusatus, quod diversae sumus gratiae sub potestate optimi maximi, et divisa est omnis doni natura, atque mensurata omnis gratia beneficia. Quoniam cuidam spiritus sapientiae et cuidam scientiae et intelligentiae, alicui fortitudinis ac virtutis, et alicui timere Deum committitur. Das läßt uns ahnen, daß Paulus hier teilweise Wege wandelt, die schon vor ihm betreten worden sind. Es ist zu beachten, wie hier gratia und spiritus wechseln; auch die hellenistischen fortitudo und virtus!

theoretische Termini, sie sind ihm vielmehr Ausdrücke einer wirklichen Ausstattung, einer wirklichen 'Gnade', die der Christ empfangen hat¹.

Eben dieser psychologische Gesichtspunkt läßt das Auftreten des Wortes *πίστις* in diesem Zusammenhang verstehen. Die Exegeten haben es immer auffällig gefunden² und wissen es nur überall anders als sonst zu erklären. Es müsse hier, sagt man, den 'zum Wunder nötigen Glauben'³ oder eine 'wunderwirkende Zuversicht'⁴ bezeichnen. Das ist doch wohl nicht richtig. Denn Paulus redet hier zuerst von den tiefsten und am meisten religiösen 'Gaben' in der Gemeinde, nämlich von den Gaben, die 'Religion' in einer den Menschen verständlichen Sprache zu formulieren⁵. *σοφία*, *γνώσις* und *πίστις* sind Parallele (vielleicht ist *πίστις* = *λόγος πίστεως*). Dafür spricht auch die 12, 28 und 12, 29f. stattfindende

¹ Es ist das Verdienst von Reichenstein, dies gezeigt zu haben (vgl. *Mysterienreligionen*); Joh. Weiß (Meyer) ist (S. 300) jetzt von der Richtigkeit dieser Deutung überzeugt. Wenn er aber sagt, es sei sicher, daß Paulus hier scharf unterscheiden will, und daß die Gemeinde diesen Unterschied verstehen müsse, so kann ich ihm nicht folgen; denn m. E. ist der ganze Abschnitt unverständlich, wenn man eine systematische Ausführung in ihm sehen will. Paulus redet hier gar nicht von allen ihm bekannten Gnadengaben, noch weniger klassifiziert er sie, und der Unterschied zwischen den drei Ausführungen in demselben Kapitel zeigt uns, daß Paulus hier nur einige Beispiele nennt; Gewicht legt er allein auf den Satz, daß alle Gaben um des Ganzen willen notwendig sind, und auf den richtigen Maßstab, sie zu messen.

Joh. Weiß erkennt selbst an, daß die paulinische Sprache zwischen 'Weisheit' und 'Erkenntnis' keineswegs genau unterscheidet (vgl. *Röm.* 2, 3; *1. Kor.* 2, 6—16, u. a.); *λόγος γνώσεως* soll eine Betätigung des 'Propheten' sein, der alle Wirkungskraft und Samen schaut, *λόγος σοφίας* dagegen eher dem Bereich der *διδασχῇ* angehören. Daß eine kleine Differenzierung wohl vorliegt, verneine ich nicht, und sie ist wohl in der von Weiß gegebenen Richtung zu finden.

² Siehe Lietzmann (Lietzmann), Bouffet (S. N. L.) u. a.

³ So Lietzmann, *z. St.*

⁴ So Bouffet, *z. St.*, Joh. Weiß (Meyer).

⁵ Für *λόγος* als *facultas docendi* vgl. Joh. Weiß (Meyer). Teilweise hat M. Riory, *La notion du Charisme*, Diss. Montauban 1888, diese von mir vertretene Auffassung von *πίστις* mit der herkömmlichen zu versetzen versucht; c'est la foi qui sauve développé par l'action de l'Esprit. Et c'est un développement normal, qui devrait se retrouver chez tous les chrétiens. C'est une conséquence naturelle de la foi.

Zusammenstellung von den lehrenden Tätigkeiten in der Gemeinde ganz am Anfang dieser Ausführungen^{1, 2}.

Nun erst werden die spezifisch-pneumatischen Fähigkeiten behandelt. Zuerst nennt Paulus die *χαρίσματα λαμπάτων*. Hier bedeutet *χ.* naturgemäß ganz allgemein 'Gnadengabe', durch den Gen. näher bestimmt. Es folgen die 'Kraftwirkungen'. Dann nennt Paulus zwei andere rein pneumatische Gaben, 'die Prophetie und die Glossolalie'; mit beiden vereinigt er die sie prüfende oder deutende Fähigkeit: die 'Unterscheidung der Geister'³ und die 'Deutung der Zungen'. Dies führt zum Schluß: Alles das wirkt ein und derselbe Geist, der ganz nach seinem Willen jedem Einzelnen seine Gabe zuerteilt.

Es ist bezeichnend, wie Paulus überall an diesen Stellen, wo er ja eigentlich nur von den außerordentlichen Gaben zu reden hat, doch überall auf diese 'Gemeinde'-Gaben zurückkommt, oder auf die einfachen Pflichten der Barmherzigkeit und Liebe; und den pneumatischen Gaben fügt Paulus die richtende, die unterscheidende Fähigkeit hinzu! Die Höhe der Gaben sei nach ihrem erbauenden Charakter für die Gemeindeglieder zu beurteilen! Das ist für die Korinther etwas ganz Neues. Sein Ende findet das Kapitel über die Gnadengaben in dem Hohenlied der Liebe! (Vgl. Röm. 12, 6—8 und oben S. 97ff.).

Diese paulinische Auffassung von *χάρισμα* ist auch in 1. Clem.

¹) Ich möchte also in diesen Stellen *προφηταὶ* nicht in religionsgeschichtlich-technischem Sinne als 'Propheten' erklären, sondern nach 14, 3; 24; 32 auf eine erbauende und ermahnende Tätigkeit in der Gemeinde deuten. Dagegen trifft wohl für die *προφητεία* (B. 10) die erste Erklärung zu.

²) Diese Klassifizierung der *χαρίσματα* finde ich nachträglich dadurch unterstützt, daß sie in beinahe derselben Form bei Tertullian (adv. Marc. V. 8) steht. Er unterscheidet:

1. *λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως* — *sermo intelligentiae et consilii*.
2. *πίστις* — '*spiritus religionis et timoris Dei*'.
3. *λάμπη* und *δυνάμεις* — '*valentiae spiritus*'.
4. Die vier übrigen, und zwar paarweise.

Zu beachten ist besonders seine Auslegung von *πίστις*; daß er dagegen *σοφία* und *γνώσις* stark intellektualistisch faßt, liegt wohl in der ganzen Entwicklung der Kirche.

³) Vgl. 1. Kor. 14, 32; 12, 1ff. u. a.

zu finden (38, 1): Jeder gehorche seinem Nächsten, καθὼς ἐτέδη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ. Der Starke helfe dem Schwachen, der Schwache ehre den Starken; der Reiche gebe dem Armen usw. Die 'Gnadengaben' der Christen sind ihre Liebeswerke, ihr gegenseitiges Dienen und Helfen (vgl. auch 1. Pt. 3, 10ff.).

Dasselbe ist wohl auch Ign. Smyrn. int. zu finden. Wenn hier von der Gemeinde gesagt wird: ἡλεημένη ἐν παντὶ χαρίσματι und ἀνυστερήτω οὐση παντὸς χαρίματος, so ist das dem Zusammenhang nach wohl als parallel zu πεπληρωμένη ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ und θεοπρεπεστάτῃ καὶ ἁγιοφόρῳ zu nehmen. Auch hier wäre also die alte paulinische Betrachtung enthalten (vgl. auch Ign. Pol. 2, 2); nicht so sehr in den mehr ungewöhnlichen 'Wundern' ist 'die Gnade' zu schauen, als vielmehr im täglichen Leben, im Glauben und in der Liebe der Frommen.

Wie χάρισμα auf das Gebiet von χάρις übergreift, so auch χάρις auf das von χάρισμα. Daß die beiden Wörter zusammengehören, zeigt schon der erste Blick, und der Unterschied ist wohl gering. So haben wir χάρις deutlich verwendet Röm. 15, 15. 'Ich habe aber', schreibt Paulus an die römischen Christen, 'in meinem Briefe hier und da etwas kräftig gesprochen, bloß um eure Erinnerung aufzufrischen vermöge der mir von Gott verliehenen Gnade, ein Priester Jesu Christi für die Heiden zu sein'. εἰς τό c. inf. ist eine für Paulus charakteristische Konstruktion und hat bei ihm wechselnde Bedeutung; hier steht es für einen inf. epexegeticus (wie 1. Th. 4, 9). Daß Paulus die 'Gnade' des Heidenapostolats meint, ist unbestritten, und so haben wir denn χάρις = χάρισμα¹. Paulus fühlt sich schuldig, für seinen oftmals schroffen Ton Rechenschaft abzulegen, und zwar weil auch die Leser von aller γνώσις erfüllt sind; er aber hat, was sie nicht haben, eine ihm speziell gegebene χάρις, der Diener Jesu Christi unter den Heiden zu sein. Bald jedoch kommt er, wie immer, wenn er von einer ihm eigenen Autorität redet, darauf zurück, daß Christus selber es ist, der durch ihn wirkt (B. 18ff.).

Auf eben diese Gnade, die er als ihm eigentümlich betrachtet, hat Paulus schon 1. Kor. 3, 10 hingewiesen; er nennt es hier die

¹) Sachlich vgl. Corp. Herm. I, 32.

Gnade, Grund zu legen¹. Hier sehen wir noch einmal die tiefreligiöse Betrachtungsweise des Apostels; zwar wird das Hauptgewicht nicht darauf gelegt, daß Gott es ist, der durch ihn wirkt, sondern darauf, daß ein jeder seine 'Gnade' gewissenhaft ausnütze, sie als ein ihm verliehenes Pfund gebrauche. Vielleicht ist auch χάρις Röm. 1, 5 so zu deuten, wenn wir das χάρις καὶ ἀποστολήν als ein ἐν διὰ δυοῖν zu nehmen haben (vgl. Corp. Herm. XVIII. 6 τῆς εὐδοκίμησης παρέσχε τὴν χάριν).

Genau dieselbe Auffassung schimmert in der Darstellung, die Paulus von den Verhandlungen bei dem sogenannten Apostelkonzil in Gal. gibt, deutlich durch. 'Erst als die 'Stützen' 'sahen' (ιδόντες), daß mir das Evangelium der Vorhaut anvertraut war, wie dem Petrus das der Beschneidung, — denn der mit Petrus wirkte, für den Apostolat der Beschneidung, hat auch mit mir gewirkt, für die Heiden, — und daraus erfahren hatten die Gnade, die mir gegeben war' Es war ihnen nicht möglich, gegen Gott selbst zu streiten, er hat durch den Erfolg sehr deutlich sein Wort gesprochen, und danach haben wir nur dies ohne weiteres anzuerkennen: wir für die Heiden, sie für die Beschneidung.

Die Säulen in Jerusalem konnten, meinte Paulus, deutlich sehen, wie Gott ihm das Evangelisieren unter den Heiden verliehen hatte und zwar dadurch, daß er mit ihm ganz wie mit Petrus 'gewirkt' hatte. Paulus verwendet hier das Wort ἐνεργεῖν². Wenn Zahn aus dem Worte das Wirken von Zeichen und Wundern herausliest³, ist dies sachlich richtig, begrenzt die Bedeutung aber zu sehr: als 'Zeichen' faßt Paulus nicht nur Wunder im gewöhnlichen Sinne, nicht nur mehr oder wenige außerordentliche Ereignisse, sondern überhaupt den ganzen großartigen Erfolg seiner Wirksamkeit; Πέτρος ist daher (wie Zahn) ein dat. commodi. Daß Zahn χάρις mit Erfolg übersetzt, könnte sachlich richtig sein, es hat aber die Nebenbedeutung der durch den Erfolg sich offenbaren-

¹) Joh. Weiß (Meyer): Fähigkeit: dies ist das eigentlich apostolische χάρισμα.

²) Das Wort ist typisch eben für das Wirken einer Kraft, und kommt so sehr oft z. B. in den Zauberpapyri vor.

³) So in seinem Komm. zum Gal.; in seinem Komm. zum Röm. (später 1910) setzt er χάρις Gal. 2, 8 unter dem Titel: Beruf (siehe zu Röm. 12, 3).

den 'Gnade', der göttlichen Kraft, die dem Apostel gegeben worden ist ¹.

In dieser Bedeutung von χάρις zeigt sich der Apostel von der religiösen Terminologie seiner Umgebung abhängig. So z. B. im P. Par. 3. 1650 δὸς δόξαν καὶ χάριν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ; sowohl δόξα als χάρις bedeuten hier Zauberkraft oder χ. vielleicht Glück, Erfolg. Auch 3. 2437 hat diese Zusammenstellung δὸς μοι οὖν χάριν ἐργασίαν εἰς ταύτην μου τὴν πράξιν φέρε μοι ἀργύρια, χρυσὸν, ἱματισμὸν, πλούτον, πολύολβον ἐπ' ἀγαθῷ.

Wie Paulus für sich selber diese äußeren Ereignisse bei der von ihm betriebenen Heidenmission als Beweise für eine ihm speziell verliehene 'Gnade' betrachtet (vgl. oben; auch das eben angeführte Röm. 15, 18ff.), so auch bei den Christen. In 2. Kor. erzählt er seinen Lesern von dem großen, kräftigen Enthusiasmus des religiösen Lebens in den mazedonischen Gemeinden. Er erzählt von einer Opferwilligkeit, die vielleicht die Schranken des rechten Maßes überschritten hat. Aber wenn er den Korinthern dies mahnende Beispiel erzählt, so zeigt sich dabei von neuem seine religiöse Denkweise.

'Ich gebe euch kund', sagt er, 'von der 'Gnade' Gottes, die den Gemeinden Mazedoniens gegeben ist, wie hier... die Fülle ihrer Freude und ihre abgründige Armut eine reichlich gebende Güte gewirkt hat'. Er erzählt weiter, wie sie sogar über ihr Vermögen sich selber ausgegeben haben, um die ihnen verliehene Gnade, die Teilnahme am Dienst für die Heiligen zu erfüllen. Lietzmann will hier δεόμενοι mit dem Acc. konstruieren², was zwar sonst nie vorkommt, aber in der Tat am besten paßt. Heinrici³ meint, daß die vorbereitenden Bestimmungen mit ἡμῶν aufhören, und daß hier der Acc.-Obj. des Hauptsatzes kommt, und will daher das Verbum ἔδωκαν aus dem Folgenden rekonstruieren. Einfacher scheint es mir, das Verbum aus dem Hauptgedanken des Vorhergehenden zu nehmen; so wird auch verständlich, warum das Verbum weggefallen ist. χάρις würde dann

¹) Vgl. χάρις in diesem Zusammenhang Euf. h. e. V. 21, 1.

²) So auch Rendall (Ex. Gr. T.): begging us the favour, sc. of giving, and the participation etc.

³) Heinrici (Meyer) 3. St.

sachlich die Bedeutung von Gnade in dem Sinne von Opferwilligkeit haben, wie B. 6 und 7 synonym mit κοιν. τ. διακονίας¹. Zu dem Wegfallen des Verbums hätte vielleicht der Umstand beigetragen, daß es nicht leicht war, ein Verbum zu finden, das zu den beiden Acc. Obj. paßte; überhaupt ist χάρις als Obj. für menschliche Tätigkeit, das es hier durch die Umstellung wird, gerade für Paulus nicht ganz richtig; man möchte ἐπιτελεῖν B. 6 erwarten. Dieselbe Schwierigkeit kommt aber auch B. 6 vor, wo wir wohl am besten übersetzen: 'auch dieser 'Gnade' zur Fülle zu verhelfen'.

Daß χάρις doch immerfort die Bedeutung von 'Gnadengabe' in der oben angegebenen Bemerkung behält, zeigt sich deutlich B. 7. 'Wie ihr in allem reich seid' — nun folgt eine Reihe typischer charismata: πίστις, λόγος, γνώσις, Eifer, Liebe — so mögt ihr auch in dieser 'Gnade' reich sein. Hier wird also diese 'Gnade' mit den für Paulus typischen pneumatischen Geistesgaben in eine Reihe gestellt, also in sie eingerechnet.

Auch 2. Kor. 9, 8 kommt diese Bedeutung noch einmal zutage. Daß Paulus hier mit χάρις wirklich χαρίσματα meint, geht schon aus dem πᾶσαν als wahrscheinlich hervor, wird aber durch den folgenden ἵνα Satz noch sicherer. Denn für Paulus ist es ganz natürlich, daß, wenn Gott die 'Gnade' überfließend macht, auch 'die guten Werke' des Christen überfließend werden; beide sind ihm untrennbar verbunden. Die eingeschobene Partizipialkonstruktion sagt nur, daß die äußeren Mittel und Möglichkeiten dazu nie fehlen werden². Aber was ist hier πᾶν ἔργον ἀγαθόν? Man hat es oft als 'Almosen' erklärt (Liekmann und wohl auch Bouffet³, das ist aber m. E. allzu eng. ἔργον bedeutet in der

¹ Liekmann (s. St.) sieht hier wohl richtig ein Hendiadyoin und versteht (nach seiner Konstruktion mit δεόμενοι) unter Gnade daher: die Gnade, teilnehmen zu dürfen, was auch möglich wäre; doch ist m. E. vorzuziehen, in diesen nahe beieinander stehenden Sätzen χάρις überall in ähnlichem Sinne zu deuten.

² Gewöhnlich hat man dies so aufgefaßt, daß Paulus hier mit χάρις Glück, äußere Reichtümer meine, was mir doch sehr unwahrscheinlich erscheint. Paulus verwendet χάρις sonst nie in diesem Sinne. Daß das Wort aber im profanen Griechisch so vorkommt — und diese Bedeutung also möglich ist — gebe ich gern zu.

³ Liekmann und S. R. L.; das hängt aber ganz mit der Deutung von χάρις zusammen.

Regel für Paulus nicht die einzelne Tat, sondern Tätigkeit¹, und 'gute Tätigkeit' wird ja hier als aus χάρις hervorgehend dargestellt. Das Schriftzitat will nur einschärfen, daß Gott es ist, der den Christen die geistigen Gaben geschenkt hat, daß also er es ist, der gesät, der den Armen gespendet hat; seine Gerechtigkeit bleibt in Ewigkeit. Daß wir in δικαιοσύνη die Bedeutung von Almosen zu finden hätten, kann mir nicht einleuchten; viel besser scheint mir in den Zusammenhang die Paulus eigentümliche Bedeutung von δικαιοσύνη θεοῦ zu passen, wenn man daran denkt, daß Gott die Menschen bei der Rechtfertigung mit positiven christlichen 'Gaben' ausrüstet². Dafür spricht auch die wahrscheinlichste Deutung von B. 10b; denn die γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν sind nicht die Früchte, die die Korinther von ihren Almosen ernten werden, was den Fortschritt des Gedanken ganz unterbräche, sondern sind mit σπόρον parallel. δικαιοσύνη bedeutet hier den Zustand des Christen, wenn er πᾶσαν χάριν (B. 8) bekommen hat, und mit 'den Früchten' meint Paulus daher das selbe, was er B. 8 πᾶν ἔργον ἀγαθόν nennt. Eine Vergeltungsvorstellung darf also aus dieser Stelle nicht herausgelesen werden.

Wahrscheinlich ist mir eine ähnliche Bedeutung von χάρις auch für Eph. 4, 7. Ganz wie Röm. 12 befinden wir uns am Anfang einer ethischen Auseinandersetzung; noch einmal begegnet uns da (die) 'Gnade'. Der Verfasser betont zuerst die Einheit; die Einheit aber schließt nicht die Verschiedenheit aus, gerade im Gegenteil. Und das liegt daran, daß 'einem jeden von uns die Gnade verliehen ward, nach dem Maße der Gabe Christi'. Es handelt sich hier wahrscheinlich um quantitative Verschiedenheit³; dafür spricht auch das Schriftzitat, das Paulus beibringt: ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Mit echt rabbinischer Methode zeigt er zuerst, daß das Zitat eben von Christus handelt.

Aber dann führt er die verschiedenen Gaben an. Jedem von uns ist, sagt B. 7, '(die) Gnade' gegeben. Es scheint also etwas

¹) Vgl. Wetter, a. a. D., S. 112—122.

²) Vgl. oben S. 96 ff.

³) Vgl. Dibelius (Lietzmann), Luetken (S. N. L.), Abbot (Int. Cr. Com.) u. a.

Selbstverständliches zu sein, daß der Christ '(die) Gnade' besitzt¹, und zwar ganz in dem Maße, wie Christus sie verteilt hat. Der Verfasser hat eben von der Einheit der Christen geredet, und wie Gott es ist, der in ihnen allen wirkt. Nun wird er, das erwarten wir nach B. 7ff., dies an den verschiedenen Gnadengaben des Christen zeigen. Aber statt dessen hören wir nur davon, daß Gott den Gemeinden die Ämter gegeben hat: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, (wie sie hier aufgezählt werden), und wie alle diese verschiedenen Ämter der Einheit des Leibes, dem Wohl der Gemeinde dienen, wie sie ihren sämtlichen Gliedern zur christlichen Vollkommenheit verhelfen werden usw. Hier denkt der Verfasser an die Amts-gnade, an 'Gnade' in technischem Sinne als χάρισμα. Hat er anfangs davon geredet, daß die verschiedenen Ämter einem verschiedenen Maß von Gnade entsprechen (vgl. B. 7), scheint er jetzt diese quantitative Betrachtungsweise mit einer qualitativen vertauscht zu haben: jedes Amt setzt seine besondere 'Gnade' voraus. Auch hier kann also eine Vermischung zweier inkongruenter Gedanken beachtet werden.

Und doch, der Verfasser fühlt, daß diese Verschiedenheiten der Ämter nichts mit dem eigentlichen Christentum zu tun haben, daß sie sozusagen provisorischen Charakters sind. Sie sollen nur sein, 'bis daß wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Gottessohns (und) zu einem 'Vollkommenen'

¹) Zwar haben unter den Handschriften BD *FGL keinen Artikel, was vielleicht das ursprüngliche ist (Art. u. a. N ACD 'E'); auch die Lesart ἡ χάρις αὐτῆς, die den glatteſten Sinn gibt, ist vertreten, und zeigt, daß die Schwierigkeiten bei unserer Stelle schon früh empfunden worden sind. Schon rein äußerlich ist die Schwankung durch das Zusammentreffen des Artikels ἡ mit dem Schluß: ἡ in ἐδόθη erklärlich; die Lesart mit dem Artikel ist unbedingt die schwierigere und vielleicht daher vorzuziehen. —

Ewald (Zahn): Unter der χάρις ist natürlich die Gesamtbegnadung zu verstehen, die über die Christenheit ausgegossen ist, im einzelnen jedoch nach der verschiedenen Betrauung mit mancherlei Gaben und Aufgaben verschieden bemessen erscheint. — Diese Erklärung scheint auf den ersten Blick die natürliche. Zu beachten ist aber, daß hier ein ἡμεῖς (statt des früheren 2. Pers. Plur.) hinein kommt; wäre es vielleicht möglich, daß der Verf. von einer höheren, nicht jedem Christen zukommenden Gnade redet, von der Amts-gnade der Lehrer usw. (vgl. den Ausdruck: er hat die Gabe)? so denkt z. B. Grieve (E. R. E.); vgl. auch Weinel, Geister usw., S. 36 und Anm.

(werden), . . .' Die Ämter sind pädagogisch und sie (aber nur sie?) sind mit einer 'Gnade' verbunden, und zwar einer höheren für die höheren Ämter. Nicht als die alltäglich im Leben der Christen und in den Aufgaben der Gemeindeglieder sich offenbarende 'Gnade' erscheint hier die χάρις, und nicht das Handelnlassen Gottes mit dem Menschen ist daher mehr das Ideal des Christen, sondern die Gnade ist eine außerordentliche Gabe, die Einzelnen zuteil geworden ist, um die Gemeinde zur 'Vollkommenheit' zu führen, — und die damit ihre Aufgabe erfüllt hat. Je mehr sie davon haben, desto höher ist demgemäß ihre Stellung in der Gemeinde. Die religiöse Begründung, die praktische Abzweckung, die Verbindung mit dem religiösen Grund wird doch aufrecht gehalten. —

1. Tim. 4, 14 heißt es: 'Vernachlässige nicht die Gnadengabe in dir, die dir durch prophetisches Zeugnis unter Handauflegung der Ältesten verliehen ist'. Während bei Paulus das Wort ein plötzliches, gewitterhaftes Überwältigt- und Ergriffenwerden mit ekstatischer Wirkung bezeichnet, wird an unserer Stelle vielmehr an eine dauernde, dem Träger äußerlich übertragene Amtsbegabung gedacht. . . . Der Besitzer dieser Amtsbegabung soll nun — das ist für die Epigonenzeit bezeichnend — nicht erst warten, bis ihn einmal der Geist ergreift; sondern er soll selbst tun, was in seinen Kräften steht, um durch Übung diese Gabe anzufachen (2. Tim. 1, 6) und zu stärken'. — Mit diesen Worten sucht Hollmann¹ den Unterschied zwischen Paulus und der Verfasser dieses Briefes zu charakterisieren.

In mancher Hinsicht können wir dem zustimmen. Aber wir haben oben gesehen, daß dieses gewitterhafte, plötzliche Ergriffenwerden nicht notwendig, ja überhaupt nur in 1. Kor. 12 (also nur wenn er mit zeitgenössischen Auffassungen sich beschäftigt) zu der Vorstellung des Apostels von χάρισμα paßt. Hierin liegt also nicht der Unterschied.

Zunächst einmal ist der Unterschied der, daß wir bei Paulus nie davon hören oder hören dürfen, wie der Mensch ein χάρισμα empfangen hat. Selbstverständlich ist es eine Gabe Gottes. Hier

¹) E. N. L. 3. St.

dagegen ist es ganz anders. Wir hören davon, daß Timotheus sein χάρισμα — das wohl in ἀνάγνωσις, παράκλησις und διδασκαλία (B. 13) besteht¹ — durch Prophetenstimmen² und mit der Handauflegung durch das Presbyterium bekommen hat. Ich will auf die verschiedenen Methoden kein Gewicht legen — davon später einige Worte — aber der Unterschied der Betrachtungsweisen liegt doch auf der Hand.

Auch die Ermahnung, diese Gnadengabe nicht zu vernachlässigen (vgl. auch B. 15), ist nicht paulinisch³. Auch hören wir nichts davon, daß die 'Gabe' durch den Glauben oder den Geist vermittelt ist. Vielmehr ist es hier einfach die Amtsgnade. Auch Paulus redet zwar von einer Amtsgnade, aber das ist etwas ganz anderes. Sie ist ihm nur der selbstverständliche Ausfluß seines Christseins, keine 'besondere' Gabe oder Ausstattung. Statt seiner religiösen Weltanschauung ist hier die hellenistische, wo 'Kräfte' und 'Energien' ihre große Rolle spielen⁴, zu finden. Der 'character indelebelis' der katholischen Kirche kündigt sich deutlich an, auch der Synergismus. Ein religiöser Klang ist doch — wohl als paulinisches Erbstück — in dem Worte geblieben.

Wir haben schon oben gesehen, daß χάρις in ihrer Bedeutung von 'Gnade' stark verblaßt und verallgemeinert worden ist. Ebenso ist es auch mit der Bedeutung Gnadengabe. Der Gebrauch von χάρις als Bezeichnung für eine spezielle Gabe der Christen (ein

¹) So Grieve (E.R.E.): all the qualifications which an official in Timothy's position should possess, and especially to a qualification for the task of teaching; so auch White (Ex. Gr. T.). — Ramsay (Exp. IX, 1910, S. 322): the gift of inspiration and prophecy. Er bestreitet dagegen, daß dies allein eine Qualifikation zum Lehramt umfaßt, wie es nach dem Zusammenhang erscheinen könnte.

²) Was damit gemeint sei, zeigt Act. 13, 2—4, 1. Tim. 1, 18.

³) Ramsay, Exp. 1910, S. 323f. sagt dagegen: there is no reason to think that the writer of the Pastoral Epistles differed a whit in regard to . . . prophecy . . . from the views stated in the earlier letters of Paul. Er muß daher hier ganz anders erklären: here he refers to the fault of allowing the gift to grow weak in oneself by want of attention to it. It is a power which is strengthened by cultivation and practice and is lost if not used — Worte, die sich m. E. von der Meinung des Apostels weit entfernen. (Trotz der Parallele 1. Thess. 5, 19.)

⁴) Vgl. Ramsay's Erklärung (beachte bes. 'power')!

χάρισμα) wird auch in der älteren christlichen Literatur fortgesetzt, aber mit charakteristischer Differenz. Von den Propheten des N. T. heißt es Barn. 5, 6, daß sie von ihm (Christus) die Gnade (τὴν χάριν) hatten und von ihm prophezeiten. Auch Justin spricht davon, Dial. 58, 1 γραφὰς ὑμῶν ἀνιστορεῖν μέλλω, οὐ κατασκευὴν λόγων ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπεύδω· οὐδὲ γὰρ δύνάμεις ἐμοὶ τοιαύτη τίς ἐστιν, ἀλλὰ χάρις παρὰ θεοῦ μόνῃ, εἰς τὸ συνιέναι τὰς γραφὰς αὐτοῦ ἐδόθη μοι, ἧς χάριτος καὶ πάντα κοινωνοῦς... παρακαλῶ γίνεσθαι (vgl. Dial. 119, 1 χάριν τοῦ νοῆσαι ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα; und 30, 1).¹

Aber die Gnade wird jetzt mehr und mehr von dem gewöhnlichen Heilsstand der Christen gelöst und als eine außerordentliche Ausstattang angesehen. Der Ton ist ein anderer. Wir sind von der ersten religiösen Begründung aller christlichen Gaben zu der Ausrüstung mit Kräften und dgl. gekommen; diese hängen nicht mehr mit der religiösen Grundstimmung des Menschen zusammen, sie sind dem Menschen ganz äußerlich angehängt. Wir haben wieder die Linie passiert, die wir oben als für die katholische Kirche charakteristisch dargetan haben.

Bei Justinus und Irenäus können wir noch von χαρίσματα in der Kirche hören. Justin spricht Dial. 88, 1 davon, daß unter den Christen sowohl Männer wie Weiber sich finden, die χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ haben, und Dial. 39, 2 erzählt er, im Anschluß an Paulus, wie diejenigen, die den Weg der Verirrung verlassen λαμβάνουσι δόματα ἑκαστος ὡς ἄξιοί εἰσι, φωτιζόμενοι... ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως (wohl die neue 'Prophetie'), ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ (vgl. S. 171). Justin ist also mit typisch pneumatistischen Gaben sehr zurückhaltend, dagegen hält er noch die alte urchristliche Auffassung aufrecht, daß auch die Gottesfurcht, die für ihn auch das moralische Leben umfaßt, eine 'Gnade' Gottes sei. Und diese 'Gaben' zeigen nun, wie die Christen der wahren Religion teilhaftig sind. Aber zugleich zeugt die Voranstellung der Befehrung davon, daß doch diese 'Gaben' lose an die Christen anhängen.

Bei Irenäus ist die Sprache schon nicht mehr so zurückhaltend.

Es ist zu beachten, daß er als Apoleget zu Werke geht. Er will zeigen, daß das Christentum die wahre Religion ist, daher viele Mirakel aufzuweisen hat; was aber die Reher, und zwar besonders ihr Urinpus, Simon der Magier, getan haben, ist nur 'Magie' und 'Betrug'. διὸ καὶ ἐν τῷ ἐκείνῳ ὀνόματι οἱ ἀληθῶς αὐτοῦ μαθηταί, παρ' αὐτοῦ λαβόντες τὴν χάριν, ἐπιτελοῦσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, καθὼς εἰς ἕκαστος αὐτῶν τὴν δωρεὰν εἴληφε παρ' αὐτοῦ: einige haben wirklich und wahrhaftig Dämonen ausgetrieben, so daß die von ihnen Besessenen zum Glauben gekommen und, von ihren bösen Geistern frei, in der Kirche sind. Andere haben Vorherwissen kommender Dinge, und Gesichte und prophetisches Reden. Andere legen den Kranken die Hand auf, und sie erheben sich gesund. Ja auch Tote sind auferweckt worden und sind bei uns mehrere Jahre geblieben. Und was mehr! οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα 'in Jesu Christi Namen, der da gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus, und die sie jeden Tag ausübt zum Wohle der Heiden' (II. 32, 4).

So sind denn die *χαρίσματα* für Irenäus ein Beweis der göttlichen Macht der Kirche¹, die sie zum Nutzen der Menschen ausübt, so daß sie die Göttlichkeit des Christentums, der einzigen wahren Religion, erkennen können. Der Vater et visiones propheticas et divisiones charismatum et ministeria sua et Patris glorificationem consequenter et composite ostenderit humano generi apto tempore ad utilitatem... Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem hominum... hominibus quidem ostendens Deum... (IV, 20, 6; 7), oder V, 6, 1 καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, προφητικὰ χαρίσματα ἔχοντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρούφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερόν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων, quos et spirituales apostolus vocat wird hier charakteristischerweise hinzugefügt.

Justin und Irenäus sind wohl die letzten Zeugen einer prophetischen Gnadengabe in der Kirche. Auch hier aber ist eine Um-

1) Wie natürlich eine solche 'Beweisführung' dem antiken Menschen vorzukommen mußte, vgl. Gardner, a. A., S. 170ff.

wandlung zu beachten. Die Prophetie bei Paulus ist zwar schon eine inspirierte Rede, aber mit erbaulichem Charakter¹; hier dagegen wird immer mehr auf das Mirakelartige, auf den vorherz sagenden Sinn der Prophetie Gewicht gelegt (vgl. z. B. Justin Apol. I. 30 u. 52). Damit hängt auch zusammen, daß die Prophetie mehr und mehr allein auf die großen Propheten des N. T. begrenzt wird, die von Christus und dem christlichen Heil 'prophetiezeit' haben (vgl. schon 1. Pt. I, 10). Und so wird daher diese prophetische Gnadengabe als Besitz Israels gedacht und jetzt auf die christliche Kirche übertragen.

Diese Verschiebung ist die selbstverständliche Folge davon, daß sich die Auffassung der Gnade immer mehr physisch, naturhaft gestaltet, indem sie nämlich immer mehr von den Personen und ihrer Religion gelöst, immer mehr als eine selbständige Kraft gedacht wird, welche einzelnen Menschen als ganz äußerliche Ausrüstung wie eine *χαρίς* des Zauberers geschenkt wird. Dadurch mußte selbstverständlich die Betonung des Wunderbaren, des Übernatürlichen gesteigert werden. So wurde es möglich, die Vorstellung von den Personen zu lösen, und alle Gnade als im Besitz der Kirche vorzustellen^{2, 3}.

Bei Justin ist diese Vorstellung schon in voller Entwicklung zu finden. Er redet Dial. 82, 1 davon, wenn er behauptet: *παρὰ*

¹) Vgl. Griene (E. R. E.).

²) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 400; Weinl, a. A., S. 41.

³) Harnack, a. A. nennt unter Beweisen, die die Väter öfter für die Echtheit der Kirche beibrachten, u. a. dies: daß die *ecclesiae* die Stätte des heiligen Geistes seien. Wenn Harnack nun sagt, daß dies auf die Häretiker keinen Eindruck machte, so kann dasselbe sicher von den übrigen Beweisen der Väter mit demselben Recht gesagt werden. Wir können in dieser Hinsicht nur fragen: was war für die Väter selbst von Gewicht? und dann glaube ich, daß sie auf diesen Punkt nicht geringes Gewicht gelegt haben. Sie haben es auch versucht, ihre These zu beweisen, und zwar in der oben angeführten Weise: die vielen Orakel, Wunder, *charismata* usw. zeigen, daß die Kirche Gottes Geist hat, daß sie allein die Inhaberin der Gnade ist. Daher war man auch so eifrig, den Wundern der Häretiker die Wahrheit abzustreiten.

Es ist auch charakteristisch, wie man jetzt nicht mehr von den 'Gnadengaben' einzelner Individuen spricht, um dadurch zu zeigen, daß sie geistbegabt waren, sondern fast immer ist der Schlußsatz der, daß die Kirche, in der sie sich finden, die wahre Besitzerin der 'Gnade' sein muß.

γὰρ ἡμῶν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματα ἔστιν, ἐξ οὗ καὶ αὐτοὶ συνιέναι ὀφείλετε, ὅτι τὰ πάλαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν ὄντα εἰς ἡμᾶς μετετέθη und Irenäus spricht IV. 27, 2 von denen, qui praecesserunt nos in charismatibus veteres. Das jüdische Volk war früher der Besitzer 'der Gnade', der 'χαρίσματα', jetzt aber ist dies alles den Christen übergeben. Daß man dabei oft auf die Prophetie verweist (von prophetischen χαρίσματα hören wir z. B. auch Jr. II. 32, 4; III. 11, 9; IV. 33, 6), ist ganz natürlich: die großen Propheten hatten ja von Christus dem Herrn geweiht, sagt, und das war den Christen ein deutliches Zeichen davon — nicht daß diese Männer Gottes Geist oder χάρισμα hatten, sondern — daß das Volk Israel, das Gegenbild der Kirche, Gottes 'Gnade' besessen hat, die jetzt auf die christliche Kirche übertragen worden ist.

Mehr und mehr wird der Gedanke betont, daß die christliche Kirche die alleinige Inhaberin der Gnade sei (vgl. Justin Dial. 88, 1; Jr. II. 32, 4: οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα, IV. 20, 6; 7; 33, 8)¹.

Überhaupt ist es ganz unsicher, ob wir in der Zeit des Justin und Irenäus wirklich noch in größerem Maße 'Gnadengaben' in der Kirche finden können². Ein Wort wie Justin Dial. 82, 1 παρὰ γὰρ ἡμῶν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματα ἔστιν zeugt eher für das Gegenteil. Wenn beide stets von 'wir' oder von der 'Kirche' oder dgl. sprechen, so ist es möglich, daß sie damit auf die großen Geisteswirkungen in der frühesten Zeit des Christentums hinweisen, von denen wir in den Evangelien, in Act. und vielleicht in einigen Apokryphen lesen. Diese waren ihnen gewiß wertvolle 'Beweise' für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des

¹) Vgl. auch Tertullian, adv. Marc. V. 8. Exhibeat itaque Marcion dei sui dona aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu sed de dei spiritu sint locuti, qui et futura praenuntiarint et cordis occulta traduxerint . . . vgl. auch die Fortsetzung (S. 600, 3. 18 ff.) Vgl. auch folgende Worte: data dedit filiis hominum, id est donatiua, quae charismata dicimus: eleganter 'filiis hominum' ait, non passim 'hominibus', nos ostendens filios hominum, id est vere hominum, apostolorum. S. 598 3. 22 ff.).

²) Vgl. jedoch Weinel, a. a. D., der zu zeigen versucht, daß sie noch in der Zeit von Justin und Irenäus geblüht haben.

Christentums (vgl. dafür z. B. Justin, Ap. I 58, Theophilus, ad Aut. III. 16 u. 26, Minucius Felix, Octavius 20 u. 23).

Was die einzelnen Gnadengaben betrifft, so ist zuerst festzustellen, wie es schon oben geschehen ist, daß *χάρισμα* jetzt ausschließlich für außerordentliche Gaben verwendet wird. Die Prophetie, haben wir gesehen, besteht jetzt im Vorhersagen kommender Dinge. Das dagegen, was Paulus Prophetie nennt, verlieren wir, wenigstens unter seinem alten Namen aus dem Gesicht. Nur in dem bischöflichen Lehramt, das jetzt in der Kirche festere und festere Gestalt gewinnt, mag man es wiedererkennen. 2. und 3. Jh. sind wohl einige kleine Reste, die von diesem sicherlich großen Kampf zwischen dem festen Lehramt und den wandernden Propheten oder den nur gelegentlich auftretenden Predigern uns Zeugnis ablegen. Deutlicher redet Did. 11 zu uns. Wir können hier sehen, wie die Konsolidierung der Gemeinde angefangen hat, und wie man aus einer fremden Gemeinde nicht gerne Propheten empfangen wollte. Doch ist noch das Ansehen des Propheten, der *ἐν πνεύματι λαλεῖ*, also pneumatisches, 'geist'bewirktes Reden ausübt, groß; das Amt hat es noch nicht gewagt, ihn zu unterdrücken. Schon hier ist der 'paulinische' 'Prophet' verschwunden.

Dagegen greifen wir wohl nicht fehl, wenn wir sagen, daß er gewissermaßen in dem Lehramt der Kirche zu finden sei. Hier beginnt sich jetzt die Vorstellung von *χάρισμα* zu konzentrieren. Schon die Pastoralbriefe reden ja von einem ganz besonderen *χάρισμα*, das dem Timotheus als Leiter der Gemeinde durch Paulus oder das Presbyterium zuteil geworden ist.

Bei Irenäus schreitet diese Konzentration fort. Bei ihm hören wir von einem ganz speziellen *χάρισμα*, dem *charisma veritatis*, das uns nie vorher begegnet ist. Er spricht IV. 26, 2 von den Presbytern, qui cum episcopatus successione *charisma veritatis* certum secundum placitum Patris acceperunt, und bald nachher (26, 5) ubi enim *charismata Domini* posita sunt, ibi discere oportet *veritatem*, apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis. Es ist also der Anfang der katholischen Kirche, der Anfang des Traditionsprinzipes, der hier durch die 'charisma' der Amtsträger gesichert und begründet wird.

Die Auffassung von der Übertragbarkeit dieses Charisma der Wahrheit hat sich an das bischöfliche Amt angeschlossen, nachdem dieses zu einem monarchischen, alle Verhältnisse der Gemeinden beherrschenden Amt geworden war, und nachdem sich die Bischöfe als die stärksten Stützen der Gemeinden gegenüber den Anläufen der Weltmacht und der Häresie erwiesen hatten¹.

Aber diese ganze Auffassung von der 'Gnade' war nur dadurch ermöglicht, daß 'Gnade', charisma die allgemeine physische Bedeutung hatte. Denn nur so konnte sie so streng begrenzt, so ausschließlich als Besitz der Kirche angesehen werden. Wie ein Mensch durch den Besitz eines Amulettes Herr der ihm innewohnenden Kraft ist und ganz über sie verfügen kann, so denken sich auch diese Theologen die Kirche als Besitzerin aller Gnade, und zwar besonders des 'charisma veritatis' (vgl. das Infallibilitätsdogma). Wie weit man sich von der ursprünglichen pneumatischen Ansicht und zwar unter Bewahrung der alten Terminologie, entfernt hat, ist leicht zu sehen. Man ist vom Pneumatischen zum Magischen übergegangen. Es kommt uns nicht zu, dies zu urteilen. Vielleicht war es die einzige Möglichkeit für die Kirche, den Sieg über die Gnostiker davonzutragen. Denn so bekämpft sie diese mit ihren eigenen Waffen, redet sie ihre Sprache, nur daß sie dabei den geschichtlichen Charakter der Religion zu bewahren sucht. Und dadurch hat sie der Menschheit den größten Dienst, der ihr möglich war, geleistet.

4. 'Übertragbarkeit der Gnade'.

Durch eine Reihe von Beispielen haben wir gezeigt, daß χάρις in die 'pneumatischen', 'dynamischen' Vorstellungen oder besser gesagt: Phänomene hineingehört, daß es mit Worten wie πνεῦμα, δύναμις, γνῶσις, σοφία usw. synonym steht. Es sei jetzt erlaubt, diese These noch von einer anderen Seite her zu stützen.

Die 'geistigen', 'pneumatischen' Phänomene sind — es liegt dies in der Natur der Sache — fast immer in Verbindung mit Personen gedacht. Wenn ein Mensch mit einer Kraft (ἐξουσία) ausgerüstet war, konnte er Dämonen vertreiben, Kranke heilen,

¹) Harnack, a. A. I. S. 402; für dann Folgendes vgl. S. 409 ff.

Wunder verrichten usw. Wir haben oben einige wenige Beispiele angeführt, wo χάρις mit diesen Erscheinungen in Verbindung gebracht wurde.

Aber daneben kommt auch χάρις, von den Personen ganz gelöst, als ein Kraftstoff vor, der sozusagen ganz selbständig existiert. Daraus folgt, daß diese wunderbare Gabe auf andere Personen durch gewisse Manipulationen übertragen werden konnte¹, oder daß der Mensch auf irgendeine andere Weise diese geistige 'Fähigkeit' erwerben konnte². Besonders früh scheint diese Vorstellung an die Sakramente der Kirche angeknüpft zu haben.

Hier ist zwar nicht der Platz, diese Frage näher zu prüfen, aber ich hielt es doch für nötig, an diesen ganzen Komplex zu erinnern, damit so die Bedeutung von 'Gnade' besser hervortrete. In der ältesten Kirche habe ich weder etwas davon finden können, daß die Sakramente denen, die sie genießen, 'Gnade' mitteilen, noch von 'Gnaden'-Mitteln überhaupt. Wir hören von φάρμακον ἀθανασίας³ und davon, daß 'Leben', 'Geist', γνῶσις usw. den Gläubigen in den Sakramenten zuteil werden, nicht aber von 'Gnade'.

Für einen Paulus wäre eine solche Frage, wie den Christen 'die Gnade' zuteil werde, unbegreiflich. So wie er χάρις auffaßt, kann sie überhaupt nicht gestellt werden. Zwar redet er davon, daß alle Christen 'Gnade' haben, aber ihm umfaßt das Wort den ganzen neuen Status der Menschen; die Frage würde ihm deshalb mit der zusammenfallen: wie bin ich ein Christ geworden?

Ihm war es also selbstverständlich, daß es nur die Christen waren, die Gnade haben konnten; denn 'Gnade' war 'Christsein'. Aber wenn wir dasselbe später bei den Kirchenvätern hören, ist der Sinn schon verändert. Denn für sie bedeutet 'Gnade' eine außerordentliche Gabe, eine physisch-pneumatische Kraft, die die Kirche als einen Beweis von Gottes Huld erhalten hatte; die Wunder, die χαρίσματα usw. sind Zeichen der Anwesenheit einer supranaturalen Macht in der Kirche, die ihre Göttlichkeit bezeugt. Und diese ist nicht mehr mit dem religiösen Besitz des Christen, nicht mit seinen

¹) Vgl. z. B. Acta und die Pastoralbriefe und noch mehr die apokryphen Apostelakten.

²) Vgl. dafür die ganze Vorstellungswelt der Zauberpapyri, Amuletten usw.

³) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 475 ff.

Erfahrungen identisch, sondern sie ist ein 'donum superadditum', und zwar entweder in der Richtung, daß dem Menschen eine gewisse Fähigkeit verliehen ist, oder ganz allgemein, um einen höheren geistigen Status zu bezeichnen, indem den Christen Gnade gegeben wird, oder um ihm in seinen moralischen oder religiösen Leben zu helfen und ihn zu stärken. Jeder Christ besitzt mehr oder weniger von diesem geistlichen Fluidum.

Aber wenn diese Auffassung durchbricht, sind wir auf dem mehr allgemeinen religionsgeschichtlichen Boden angelangt; die 'Gnaden'-Vorstellungen mußten jetzt in Analogie mit der ganzen Gedankenwelt der 'pneumatischen' Phänomene der Zeit betrachtet werden. Wie in den Mysterienreligionen die Gläubigen in eine neue Welt hineingeführt, 'neugeboren' und mit neuen pneumatischen Kräften ausgerüstet werden, so hören wir auch im ältesten Christentum von dieser belebenden Wirkung der Taufe¹. Zwar das Wort *χάρις* — wovon ja eigentlich hier die Rede ist — ist hier nicht belegt. Es begegnet uns jedoch eventuell schon in den Dden Salomos, sicher auch Act. Jh. 110; Act. Th. 25 (140, 18) τὸ λουτρον τῆς χάριτος.

Alle Elemente der rein hellenistischen Auffassung waren da, ja die Auffassung selbst liegt schon vor (vgl. z. B. Jr. IV. 18, 5). Gnade hat allmählich die allgemeine, fließende Bedeutung von Kraft, Substanz erhalten, sie ist vom Heile ganz gelöst, und hat dadurch rein hellenistische Farbe; so haben wir schon in den Pastoralbriefen und wahrscheinlich auch in Act. gefunden, daß 'Gnade' durch Handauslegung (des Apostels, des Presbyteriums, der Gemeindeglieder usw.) mitgeteilt werden kann. Diese erweitert sich bei Irenäus zu der Vorstellung von charisma veritatis und successio apostolica. Allmählich wird die Kirche an Stelle der Individuen als Inhaberin der 'Gnade' betrachtet.

Diese Auffassung gilt auch von den Sakramenten, die nach Irenäus daher nur von der Kirche richtig verwaltet werden können. Doch haben wir bei ihm nur wenige Spuren von einer Verwendung von 'Gnade' in diesem sakramentalen Sinne².

¹) Vgl. Harnack, Lehrbuch, S. 469 ff.

²) Vielleicht hat ingratus bisweilen diesen Sinn bei Irenäus; vgl. Jr. IV. 17, 5? Justin Dial. 131, 4? 96, 3?

Sicher ist aber, daß Irenäus dies Wort verwendet, wo er von den Gnostikern spricht, und daß er seinen Gebrauch bei ihnen voraussetzt. Er zeigt I. 6, 4, wie die Gnostiker sich über die gewöhnlichen Christen erhaben fühlen; wie sie selber als τέλειοι, als σπέρματα ἐκλογῆς sündigen dürfen; und die Christen, die aus der Furcht Gottes die Gebote halten, stehen auf einer niedrigeren Stufe. ἡμᾶς (die Christen) μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσι, διὸ καὶ ἀφαιρεθῆσεσθαι αὐτῆς· αὐτοὺς δὲ ιδιόκτητον ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ ἀνονομάστου συζυγίας συγκατεληλυθυῖαν ἔχειν τὴν χάριν· καὶ διὰ τοῦτο προστεθῆσεσθαι αὐτοῖς (vgl. Ec. 19, 26): διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς αἰεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον. (Vgl. auch das folgende!)

Haben wir vorher manchmal wünschen müssen, das Wort χάρις auch in den Mysterienreligionen als Ausdruck für das zu finden, was der Zustand in ihnen zu erhalten erwartete, so finden wir hier das Ersehnte. Was der Mensch von der Religion erhofft, ist χάρις. Oft stehen andere synonyme Worte an ihrer Stelle; hier haben wir das Wort selber. Es wird das Vermögen des Christen und das des Gnostikers, sich dieser 'Gnade' zu erwerben, miteinander verglichen: Die Christen wollen sie ἐν χρήσει erwerben; in dem Zusammenhang kann dies wohl kaum etwas anderes bedeuten als daß die Christen durch die Beobachtung der Gebote als Lohn eine immer größere 'Gnade' zu erhalten hoffen, eine Auffassung, die wir schon oben bei Irenäus gesehen haben. Wir würden dann eine nicht allzu falsche Charakterisierung der katholischen Sittlichkeit haben.

Diese Meinung wird durch die entgegengesetzte Praxis der Gnostiker unterstützt. Nach ihnen hat alles Äußere mit der Gnade nichts zu tun; ihnen liegt nur daran, durch das Mysterium, durch die 'Synzygie', 'Gnade' zu erhalten. Hier sind wir also für die Bedeutung von χάρις direkt auf die Mysterienreligionen verwiesen. Sie ist den Gnostikern ιδιόκτητος, sie ist συγκατεληλυθυῖαν, und zwar durch die Synzygie. Vgl. den Schluß: καὶ ἀναγκαίαν ἡμῖν τὴν ἐγκράτειαν, καὶ ἀγαθὴν προᾶξιν, ἵνα δι' αὐτῆς ἔλθωμεν εἰς τὸν τῆς μεσότητος τόπον· αὐτοῖς δὲ πνευματικοῖς τε καὶ τελείοις καλουμένοις μηδαμῶς. οὐ γὰρ προᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα...

Wenn man die Praxis der Mysterienreligionen kennt, kann man leicht alles dies in die ihnen geläufigen Vorstellungen einpassen. Nicht durch äußere Taten, sondern durch die mystische Weiheung wird der Mensch des 'Geistes', des 'Lebens' inne, wird er 'gerettet'¹. Jr. I. 6, 2 gibt uns davon eine lebendige Beschreibung, gewiß mit den eignen Worten der Gnostiker. 'Wie Gold in den Schmutz geworfen nicht seine Schönheit verliere, sondern seine Goldnatur bewahre, die kein Schmutz beschädigen könne, so sagen sie auch von sich: möchten sie auch noch soviel fleischliche Handlungen begehen, das schade ihnen nichts, noch könne ihnen ihr geistliches Wesen dadurch verloren gehen'. So können wir hier den wesentlichen und am meisten in die Augen fallenden Unterschied des gnostischen und des katholischen Christentums beobachten².

Aber auch an einer anderen Stelle zeigt uns Irenäus diese pneumatistische Bedeutung von χάρις, Jr. I. 13, 2: ποτήρια οἶνω κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν (= consecrare), καὶ ἐπὶ πλεον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ· ὥς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα χάριν τὸ αἷμα τὸ ἐαυτῆς στάζειν ἐν τῷ ἐκείνῳ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ καὶ ὑπεριμείρεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος, ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρῇ³ ἡ διὰ τοῦ μάγου τούτου κληῖζομένη χάρις⁴. Und nachdem der Magier mit einigen Bechern einige mystische Manipulationen vorgenommen hat, sagt er zu dem Adepten: ἡ πρὸ τῶν ὄλων, ἡ ἀνεννόητος καὶ ἄρρητος χάρις πληρῶσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον, καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνώσιν αὐτῆς, ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν

¹) Reizenstein, Mysterienreligionen, S. 39; Jh. Weiß (Meyer) z. I. Kor. S. 158.

²) Vgl. Wetter, a. A., S. 182 u. a.

³) Vgl. für diesen Ausdruck Philo, de plant. 93 und oben oft.

⁴) R. Ganshiniez, Z. f. w. Th. (N. F. XX) 1913, I S. 45 ff. meint, daß wir hier nur einen beliebten magischen Trick haben, den der Verwandlung des Wassers in Blut, wogegen er (gegen d'Alès, La théologie de St. Hypolyte, Paris 1906, S. 149) hier eine 'croyance populaire à la transmutation des éléments de l'Eucharistie' verneint. Vielleicht ist das richtig; der Kelch als 'Gnadenmittel' ist doch hier zu finden, wie später in der Kirche.

ἀγαθὴν γῆν¹. Aus der Schilderung können wir also entnehmen, daß man in diesen Kreisen die Überzeugung hatte, durch das Genießen des geweihten Kelches (vgl. das oft wiederkehrende εὐχαριστεῖν) werde dem Gläubigen 'Gnade' zuteil, und eine der unter ihnen gewöhnlichen Weihformeln hat uns Irenäus hier aufbewahrt. Die gnostischen termini technici begegnen in größter Fülle, so ὁ ἕσω ἄνθρωπος², πληροῦν, so die Ansicht von ἐγκατασπείρειν, so auch die von mystischer Stimmung getragenen Epitheta: unaussagbar und unvorstellbar; empfinden wir doch hier vorzüglich die Realität, die sich hinter diesem Wort dem antiken Menschen verbarg.

Auch eine andere Seite verdient vielleicht hervorgehoben zu werden; wir haben hier den Anfang der Linie, die in der Kirche so scharf pointiert werden sollte, die Vorstellung von den 'Gnaden'-Mitteln. Das sakrale Trinken teilt dem Trinkenden 'Gnade' mit, wie später die christliche Eucharistie und Taufe³. Vgl. schon Act. Jh. 110: καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐπέδωκεν πᾶσιν ἡμῖν, ἐκάστῳ τῶν ἀδελφῶν ἐπενχόμενος ἄξιον ἔσεσθαι αὐτὸν τῆς τοῦ κυρίου χάριτος καὶ τῆς ἀγιωτάτης εὐχαριστίας.

Wie nahe aber diese Auffassung von der Gnade mit der zusammenhängt, nach der die Gnade die Voraussetzung für pneumatische Gaben oder diese Gaben selbst bedeutet, zeigt uns die Fortsetzung, wo der Übergang von 'Gnade' in diesem mehr allgemeinen Sinn zu der 'prophetischen Gnade' ohne Vermittlung stattfindet. Irenäus beschreibt (I. 13, 3), wie Markus seine

¹) Vgl. Acta Thomae 26, wo es in einer großen Reihe von Anrufungen von der Taufe auch heißt: ἔλθε τὸ χάρισμα τὸ ὑψιστον; Act. Thomae 141, 2 καὶ ὁ ἀπόστολος κατηχήσας ἐβάπτισεν αὐτοὺς τῷ λουτρῷ τῆς χάριτος; später wird dies ganz allgemeiner Gebrauch; vgl. Stephanus: χάρις specialiter a Patribus saepe ponitur pro Baptismo, ut χάρισμα de eodem dicitur. Cyrill Hieros. Catech. Mystag. 4: προσερχέσθω τῇ χάριτι; Greg. Nyss. II, p. 220: ὁρῇ καὶ νάπαι βαπτίσαιτε, und damit parallel: δότε τὴν χάριν.

²) Vgl. Reizenstein, Mysterienreligionen, S. 176 ff.

³) Wie früh sich in der Kirche der Sprachgebrauch eingewurzelt hat, von der 'Gnade' der Sakramente zu reden, zeigen uns Cyrill u. a., die mit 'Gnade' Taufe oder Abendmahl meinen; vgl. oben Anm. 1; für das Abendmahl vgl. Cyrill Alex. in locutionibus τῆς θείας χάριτος μεταλαμβάνειν et προσεῖναι πρὸς τὴν οὐρανίαν χάριν. Cyrill. Hier. Cat. Myst. 4: αἰνιττόμενον τὴν χάριν (Stephanus). Mehrere Beispiele bei Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus.

Adepten zu Propheten macht: 'Es ist wahrscheinlich, daß er auch einen dienenden Dämon hat, durch den er selbst zu prophezeien scheint und alle, die er der Teilnahme an seiner 'Gnade' für würdig hält (*ἀξίας ἡγεῖται μετόχους τῆς χάριτος αὐτοῦ*) zu Prophetinnen macht... Er schmeichelt ihnen und sagt: Ich will dir Anteil geben an meiner Gnade, denn der Vater des Alls sieht deinen Engel stets vor seinem Angesicht. Der Ort der Größe aber ist in uns; durch uns wird er eingesetzt¹ (oder: Wir müssen eins werden). Empfange zuerst von mir und durch mich die Gnade. Bereite dich wie eine Braut, die ihres Bräutigams wartet, damit du werdest was ich, und ich was du (*ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὃ σὺ*, vgl. dieselbe Wendung in den Zauberpapyri eben in diesem Zusammenhang z. B. P. Lond. 122, Z. 37 ff.). Empfange in deinem Brautgemach den Samen des Lichtes. Nimm von mir den Bräutigam, nimm ihn auf und werde in ihm aufgenommen (eine genaue Parallele zu dem paulinischen *Χριστός ἐν ἐμοί, ἐγὼ ἐν Χριστῷ*). Siehe die Gnade ist herabgekommen auf (*ἐπὶ*) dich; öffne deinen Mund und prophezeie. Wenn aber die Frau antwortet: 'Ich habe nie ge-
weissagt und verstehe es nicht', so beginnt er von neuem mit Beschwörungen, um die Betrogene zu erschrecken, und er befiehlt ihr: Öffne deinen Mund, sprich, was immer, und 'du wirst prophezeien! Jene aber, verführt und gehoben von solchen Worten, ihre Seele erhitzt von der Erwartung, prophezeien zu sollen, während ihr Herz über die Maßen pocht, wagt es und spricht verrücktes Zeug, und was ihr in den Sinn kommt, leeres und unbesonnenes Gerede erhitzt von einem leeren Geist (*ὑπὸ κενοῦ τεθρομασμένη πνεύματος*)... und dann hält sie sich selbst für eine Prophetin und dankt dem Markus, der ihr von seiner Gnade mitgeteilt habe (*ταῦ ἐπιδιδόντι τῆς ἰδίας χάριτος αὐτῇ*)². Und sie trachtet danach, ihn zu belohnen, nicht allein durch eine Gabe von ihrem Vermögen... sondern auch durch körperliche Vereinigung mit ihm, denn in allem wünscht sie sich mit ihm zu vereinigen, damit sie mit ihm ins Eine komme (*ἵνα σὺν αὐτῷ κατέλθῃ εἰς τὸ ἓν*)'.

Was hat nun Jrenäus gegen diese Vorstellungswelt des Markus einzuwenden? Das zeigen uns seine jetzt folgenden Worte.

¹) Der lateinische Text ist hier wohl kaum richtig.

²) Vgl. 1. Tim. 4, 14 *διὰ προφητείας*; vgl. auch Mart. Andr. I. 8.

Er erzählt uns, daß viele Weiber schon von Markus abgefallen sind, weil sie 'eingesehen haben, daß das Prophezeien nicht von dem Magier Markus den Menschen zuteil geworden ist. Die vielmehr, denen Gott von oben her seine 'Gnade' (χάρις) sendet, diese haben die gottgegebene Prophetie, und dann reden sie, da und wann Gott es will, und nicht wenn Markus es ihnen befiehlt' (man beachte auch die Fortsetzung!).

In jeder äußeren Hinsicht sind die Anschauungen des Markus und des Irenäus einander gleich. Beiden ist die prophetische Gabe die Folge einer inneren, pneumatischen Ausstattung des Menschen, die ihm von außen her gegeben wird. Auch daß sie durch Vermittlung von Menschen den Gläubigen gegeben wird, ist nicht der springende Punkt, denn diese Vorstellung ist auch den Christen der ersten Zeit geläufig¹; auch für Markus war ja nicht er selber es, der dies wirkte, sondern eine ihm eigene Kraft, deren Benennung *δαίμονα πάρεδρον* wohl dem Irenäus zuzuschreiben ist. (Vgl. Tert. Apol. 38, de an. 28 und Ir. I. 23, 4.) Und doch ist hier eine prinzipielle Verschiedenheit zu finden: denn unter den Gnostikern galt es immer, eine psychologische Stimmung des Menschen durch äußere aufregende Mittel zu erzwingen; sie sind Erben der ganzen strengen Observanz z. B. der asiatischen Derwische, der Mysterienreligionen der Kaiserzeit. Es gab bei ihnen eine Reihe äußerer Mittel, die ihnen den Weg zur Gottheit bereiteten, die eine Jakobsleiter zum Himmel darstellten. Die 'Gnade' war etwas Physisches und daher in gewissem Sinne Natürliches, das man sich erwerben konnte, wenn man nur die richtigen Mittel kannte. Alles dies war anders in der Kirche. Die Christen hatten als Erbe vom Judentum eine gewisse Nüchternheit beibehalten, die durch die eschatologische Weltbetrachtung stark gefördert wurde. Denn in ihr hatte, auch dies ein jüdisches Erbstück, von Anfang an die Moral eine nicht zu unterschätzende Geltung; die sittliche Grundstimmung des Christentums zwang auch seinen Feinden Bewunderung ab. Damit zeigt sich auch seine prinzipielle Stellung zu den pneumatischen Gaben, die Paulus so wunderbar 1. Kor. 12ff. dargestellt hat: alle Gaben sind wohl gut, aber nicht an sich,

¹) Vgl. Weinel, Geist und Geister.

sie sind nicht, wie die Gnostiker meinen, ein Zeichen 'der Vollkommenheit', sie sind nicht etwas, dem man mit allen Mitteln nachstreben soll, aber doch mit Dank zu empfangen, wenn Gott sie gibt; das Pneumatische wird durch die moralistische Grundstimmung balanciert, ja umgebogen. Und durch die moralistische Betrachtungsweise wird es möglich, Gott vom Menschen geschieden zu halten; der Mensch muß an ihn als an den Richter denken; sein Ziel ist nicht wie in den Mysterienreligionen, mit Gott eins zu werden; Gott bleibt doch immer, wie oft man auch in Einzelheiten hiervon abweicht, der souveräne, lebendige Gott. Das ist auch der Kern von dem, was Irenäus hier bringt.

Die Folgen waren denn auch deutlich zu sehen; wie wir gezeigt haben, sind die *χαρίσματα* sehr früh aus der katholischen Kirche verschwunden; der in ihr herrschende Geist vertrug sie nicht. Statt ihrer haben wir die Vorstellung von 'gratia infusa' und von 'Gnadenmitteln' erhalten, von sieben 'Sakramenten' der katholischen Kirche, von 'charisma veritatis' usw., was alles im Dienste der Kirche, im Dienste der Erziehung der Christen aufgenommen wird.

Schlußbemerkungen.

Wir haben die christliche Gnade in mannigfachen Wandlungen verfolgen können. Wenn wir es am Anfang unsrer Untersuchung aussprachen, daß die Gnadenidee eine *complexio oppositorum* sei, so hat sich dies reichlich bestätigt. Ein guter Teil der Entwicklungs- oder Umwandlungsgeschichte der ältesten christlichen Kirche ist vor unseren Augen vorbeigezogen.

Wir haben zuerst den gewaltigen, uns kaum faßbaren, heroischen Idealismus eines Paulus studiert. Ihm bedeutet die Gnade Gottes eigentlich, daß Gott (und zwar für ihn selbstverständlich in Christus) die Christen aus der Welt der Verbannung und des Zornes gerettet und in das neue Reich versetzt hat.

Aber mit dieser Vorstellung parallel läuft eine andere von der Gnade als einer mystischen, pneumatischen Kraft, die sich nicht aus dem griechischen Sprachgebrauche verstehen läßt, sondern

nur aus den vom Osten her kommenden Gedanken erklärt werden kann. Auch diese wird hypostasiert und als in der Welt wirkend gedacht. Wer von dieser Kraft ergriffen wird, ist damit ein Christ geworden.

Hieraus folgt aber auch, ganz charakteristisch für die antike Denkweise, eine Umwandlung des Christen, seine Ausstattung mit einer neuen, ihn ganz in Besitz nehmenden Kraft, und diese Kraft, die nach Paulus jeder Christ besitzt, wird von ihm ebenfalls 'Gnade' benannt. Auch hier ist die Bedeutung unmöglich von dem hellenischen Sprachgebrauch aus zu verstehen.

Schon diese für Pauli religiöse Betrachtungsweise so geringe Verschiebung wirft doch helles Licht auf eine Seite des antiken Denkens: über seine Vorliebe für Kräfte, Mächte, die alles wirken sollen, und alles erklären sollen. Je mehr wir die hellenistische Kultur kennen lernen, desto mehr werden wir davon überzeugt, welche große Rolle diese Vorstellungen gespielt haben. Man ging zu den Mysteriengemeinden, um dort eine Kraft, eine δύναμις zu erhalten, um stärker, kräftiger zu werden, oder man benutzte für denselben Zweck ein Amulett, mit den sonderbarsten Namen und Zeichen beschrieben, oder man unterwarf sich irgendeiner der vielen mystischen Einweihungsakte, um sich so diese Kräfte zuzuziehen usw.

Auch Paulus meint, daß der Christ mit einer übernatürlichen Kraft erfüllt worden ist, die ihn ganz umgewandelt hat, die jetzt durch ihn wirkt, und zwar können wir sagen, — man mißverstehe es nicht — als eine magische Macht, die ihn zu ihrem Dienste zwingt; daher kann der Christ eigentlich nicht sündigen, er ist ἐνδὸς χάριτος, usw.

In allem diesem denkt Paulus ganz in Analogie mit dem antiken Menschen. Und doch scheidet ihn eine tiefe Kluft von ihnen. Teils huldigt er nicht der quantitativen Auffassung von der 'Gnade'. Er geht nicht von dem einen Mysterium zu dem anderen; kein Christ kann es tun; er redet nicht davon, daß der Mensch durch heilige Zeremonien der Gnade teilhaftig wird oder die Gnade vermehren kann. Der Gedanke an ein Wachsen in der Gnade ist dem Apostel überhaupt fremd.

So ist denn die Gnade eine Kraft, die den Menschen ganz in Besitz genommen hat. Es ist nun ein Paulus eigentümlicher

Gedanke, daß sie auch sittlicher Art sei. Sie bedeutet ihm eine ethische Neuschöpfung oder Umschaffung des Christen. Nicht so, daß der Mensch jetzt den Unterschied zwischen gut und böse erkennte, nicht so, daß er jetzt den Willen zum sittlichen Leben erhielte, sondern so, daß der Mensch eigentlich nicht mehr Sünde tun kann. Und dies ist mit jedem Christen geschehen.

Der Hintergrund zu diesen Gedanken, die ganze Denkweise, die Vorstellung von Kräften, Potenzen usw., geht, wie es nur natürlich ist, aus dem geistigen Zustand der Zeit hervor, in der der Apostel lebte. Die sittliche Grundauffassung der Religion hat er sicherlich vom Judentum. Sein ernster, nüchterner Moralismus hat dem Herzen des Apostels nie erlöschende Eindrücke gegeben. Wie stark seine Religion von der jüdischen Auffassung der Sittlichkeit getragen ist, habe ich in meiner Untersuchung über den Geltungsgedanken bei Paulus zu zeigen versucht.

Aber alles das ist nur vorbereitendes Material. Den wirklichen Schlüssel zu der Gedankenwelt des Apostels kann nur ein sorgfältiges Studium seiner Persönlichkeit bringen. Wir müssen Paulus kennen lernen, wie er sich uns in seinen Briefen und in seinem äußeren Leben darbietet. Die originelle Persönlichkeit ist nur aus sich selbst zu verstehen.

Die paulinische Religion aber können wir erst dann verstehen, wenn wir sie in ihrer heroischen, überspannten, eschatologischen Grundauffassung begreifen. Für Paulus, der früher wohl mit seinem Volke die glorreiche Zukunft Israels erwartet hatte, war der Messias schon gekommen; die messianische Zeit war (mit Jesus) schon in der Welt, und alle Christen sind in das messianische Reich versetzt worden. Hier ist Paulus der religiöse Heros, der trotz allen äußeren Widersprüchen den Glauben triumphieren läßt. Im Tode des Christus sieht er die sichere Bürgschaft dafür, daß Gott diese gewaltige Tat ausgeführt hat.

In all diesem kündigt sich seine eigene religiöse 'Erfahrung' deutlich an. Es ist eigentlich nur der Gottesgedanke, zu seinen höchsten Konsequenzen getrieben, der hier redet. Aber dieser redet auch, wenn Paulus von der Umschaffung der Christen spricht, von einer in ihnen oder aus ihnen wirkenden Macht; denn sie ist ihnen von Gott gegeben, sie ist die selbstverständliche andere Seite

davon, daß die Christen in das messianische Reich versetzt sind; sie ist, auch sie, eine mächtige Tat Gottes, seine 'Gnade'.

So können wir überall feststellen, wie Paulus zwar die antiken Vorstellungen benutzt, wie sie von ihm aber nur als Ausdrücke seiner eigenen, durchaus originellen religiösen Überzeugung verwendet werden. 'Gnade' bedeutet ihm eigentlich nur, daß Gott es ist, der mit der Menschheit handelt, der Mensch hat nichts zu tun, nur 'nicht zu arbeiten'.

Nach dem großen Heidenapostel ist dies alles anders geworden. Eine solche Auffassung konnte nur von einer persönlichen, wirklich lebendig-religiösen Weltanschauung aufrecht erhalten werden. Sobald diese nicht vorhanden war, mußte, auch wo man sich der paulinischen Terminologie bediente, die Vorstellung ganz verschoben werden. Dies ist auf zwei Linien geschehen, die wir vielleicht die jüdische und die hellenistische nennen können.

Die erste christliche Kirche ist ihrer ganzen Struktur nach eine Erbin des Judentums. Auch sie orientiert bald, ganz wie die jüdische Religion, ihre religiösen Gedanken an der Vergeltung, am Gericht. Als die Predigt von dem Christus und von dem Gerichte nach eines jeden Werken ist das Christentum in die antike Welt hinausgetreten. Schon in der deuteropaulinischen Literatur, bei den sog. apostolischen Vätern, der Didache usw. ist dies ein deutliches Faktum. Aber was für eine Rolle konnte hier die Gnade spielen?

Die einzig mögliche war die, die sie (oder besser gesagt: die Barmherzigkeit Gottes) im Judentum gespielt hatte. Die ganze Gedankenwelt kreist um die Sünde des Menschen. Gott ist zwar der gerechte Richter, aber die Christen, die ihr bestes tun, können doch freimütig zum Thron der 'Gnade' herantreten, Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden. Gott hat aus Güte, aus Mitleid mit den Menschen seinen Sohn gesandt, um sie zu retten. Gott will es mit der Sünde des Christen nicht so genau nehmen. Der Gedanke aber, daß 'Gott um Christi willen den Menschen ihre Sünden vergibt', ist wohl nicht in dieser ersten Zeit vorhanden, wenigstens nicht in strenger Formulierung. Überhaupt hören wir nicht oft von dieser 'Gnade' Gottes; das Interesse der ältesten Kirche ist wohl zu stark auf das Ethische konzentriert,

um diese doch religiösen Gedanken zu ihrem Rechte kommen zu lassen.

Die religiösen Gedanken sprechen sich reiner in der anderen Auffassung von Gnade aus, in derjenigen, die wir die hellenistische genannt haben. Hier ist von einer Kraft die Rede, die den Menschen in Besitz nimmt gleich wie ein Dämon, oder von einer Potenz, die ihn erfüllt und dadurch seine geistige (und physische) Fähigkeit erhöht.

So hören wir davon, wie die Gnade erschienen ist, um die Menschen zu erretten, sie zu erziehen, sie zu lehren, fromm und gerecht zu leben.

Aber öfter wird diese Kraft als in dem Christen wirkend gedacht, als seine Ausstattung. Nicht so, daß sein ganzes Christsein dadurch ausgedrückt werden könnte. Zwar sollen alle Christen Gnade haben (die hier mit Geist identisch ist), aber einige mehr, einige weniger.

Sie steht also fortwährend in engster Beziehung zu der religiösen Erfahrung des Christen. Allmählich aber wird sie davon gelöst; sie wird als ein selbständiger Kraftstoff gedacht, ganz wie in unseren Tagen die populäre Auffassung von Naturkraft. Dadurch wird sie noch mehr in rein hellenistische Gedankengänge gelenkt; die 'Gnade' fängt an, eigentlich nur außerordentliche Gaben, Prophetenreden und Zungenreden usw., oder eine ganz allgemeine Kraftausrüstung des Menschen zu motivieren.

Das war nur zu erwarten; denn in dieser Bedeutung gehört *χάρις* ganz der pneumatischen Terminologie an. Und 'pneumatisch' nennt man nur solches, was etwas Unerklärliches, oder besser nicht mit gewöhnlichen Mitteln Erklärliches war, was also von geheimen Kräften gewirkt wird. Diese sonst unerklärlichen Thaten konnten, so meinte man, auf zweierlei Art das Vorhandensein geistiger Kräfte zeigen: entweder waren sie mehr persönlich gedacht: der Mensch ist von einem Dämon besetzt, der aus ihm spricht, oder mit ihm in irgendeiner Weise handelt; oder der Mensch ist von einer Potenz 'erfüllt'; man denkt also mehr an ein Fluidum, das der Mensch in höherem oder geringerem Grade besitzt. Mit diesem letzten Gedankengang stellte man sich also wohl einen ständigen Besitz des Geistes oder der Gnade vor.

Diese Gnade nun konnte auf verschiedene Weise erworben werden. In Act. und den Pastoralbriefen hören wir von Handauflegung; möglicherweise ist sie schon in Salomos Oden und Trenäus mit den Sakramenten verbunden worden; sicher ist das z. B. bei Marcus zu konstatieren. Schon früh ist das Mittheilen der Gnade auf die Kirche begrenzt.

Jetzt beginnt man auch die Gnade als eine außerordentliche Gabe zu fassen, die sich nur in besonders hervorragenden Christen findet, und die sich nur in höheren Gaben auswirkt. Und besonders hat man dann daran gedacht, daß das kirchliche Amt 'die Gnade' besitzt, daß für seine Ausübung eine besondere Gabe nötig sei. So hören wir schon in den Pastoralbriefen. Und Trenäus spricht von einem 'charisma veritatis', das den Bischöfen der Kirche durch die *successio apostolica* übergeben sei.

Aber damit parallel läuft auch die Vorstellung, daß jeder Christ etwas von diesem Stoffe in sich hat. Sie ist Gottes Gabe, um den Christen in ihrem sittlichen Wandel zu helfen, sie ist die Belohnung der Christen, wenn sie nach den Geboten Gottes leben. Auch hier ist die Kirche als die alleinige Inhaberin gedacht.

So ist die Idee von der Gnade ein glänzendes Zeugnis für die Entwicklung des ältesten Christentums. Sie zeigt uns die ernste, heroische Religion eines Paulus, sie zeigt uns das Überhandnehmen des Moralismus, sie zeigt uns den Kampf mit Gnostizismus und Hellenismus, wo der alte Spruch sich wieder bestätigt: *victus victori legem dat*, und sie zeigt uns zuletzt, wie alles in der Kirche konzentriert wird.

Aber diese letzte Lösung konnte nicht endgültig sein; die Idee der Gnade ist zu unausrottbar mit aller wahren Religion verbunden, um sich in kirchliche Ketten bannen zu lassen. Einmal über das andere hat sie sich zu befreien versucht. Die großen Kämpfe in der katholischen Kirche legen dafür Zeugnis ab. Und zuletzt noch hat die Frage der wahren Gnade in der Reformation zur bleibenden Spaltung der christlichen Kirchen geführt. In der Auffassung der Gnade, die die beiden Kirchen vertreten, können wir das Herz des Protestantismus wie des Katholizismus sehen; denn hier kreuzen sich zwei verschiedene Weltanschauungen, zwei

verschiedene religiöse Typen: Persönlichkeitsmystiker und Unendlichkeitsmystiker, Person und Kraft, Substanz. Und wie die religiösen Bedürfnisse und Ideale der Menschheit immer verschieden bleiben werden, so werden auch diese beiden Weltanschauungen nebeneinander bestehen. Eben darum wird man auch immer unter 'Gnade' ganz verschiedene Realitäten verstehen, wie es in der ganzen Geschichte der christlichen Kirche der Fall ist.

Exkurs 1: Zu χάρις in den Brief-Grüßen.

Paulus hat alle seine Briefe mit einem Grusse begonnen, in dem wir auch das Wort χάρις verwendet finden. Aus diesen schon in seinen ältesten Briefen ganz fest gewordenen Formeln den richtigen Sinn herauszulesen, ist nicht leicht.

Der Umstand, daß sie so verfestigt ist, zwingt uns, die Möglichkeit, daß sie schon dem Apostel fix und fertig zugekommen sei, zuzugeben. Jh. Weiß hält eine Anlehnung z. B. an jüdische Formeln (er nennt Bar. Syr. 78, 2) für recht wahrscheinlich.

Die Kommentatoren nehmen gewöhnlich an, daß sie aus dem in allen griechischen Briefen als Einleitungswunsch vorkommenden χαίρειν und der hebräischen Begrüßung שבח gebildet sei. Aber dieser Anklang von χάρις an χαίρειν könnte doch die Wahl des Wortes höchstens sekundär verursacht haben. Kommt doch das Wort auch oft in den Schlußgrüßen der Briefe vor, wo der gewöhnliche hellenistische Brief ein εὐχόωσο (oder eine andere Form davon) hat, was nach demselben Gesetz eher ein εὐχόηνη oder dgl. hätte hervorbringen sollen. Paulus hat gewiß das Wort aus tieferen Gründen gewählt.

Die verschiedenen Formen der Grüsse sind folgende: χάρις ὑμῖν καὶ εὐχόηνη begegnet uns in sämtlichen paulinischen Briefen; von den Pastoralbriefen hat Titus nur χάρις καὶ εὐχόηνη (also ohne ὑμῖν oder σοί). Die beiden Timotheusbriefe haben χάρις, ἔλεος, εὐχόηνη, so auch 2. Jh., Ign. Smyrn. 12, 2. Apg. 1, 4 hat die paulinische Grussformel aufgenommen, 1. u. 2. Pt. und 1. Clem. haben sie zu einem χάρις ὑμῖν καὶ εὐχόηνη πληθυνθείη (vielleicht nach Dan. 3, 98) erweitert (vgl. auch die Formel Barn. 1, 1 χαίρετε . . . ἐν εὐχόηνη, 2. Makk. 1, 1); Judas 2 hat χάρις ganz ausgelassen und schreibt statt dessen ἔλεος ὑμῖν καὶ εὐχόηνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη.

Aus allen diesen Beispielen ist wohl zu schließen, daß sich früh

ein christlicher Briefstil ausgebildet hatte, der uns schon in ihren ältesten Formen fest ausgeprägt, ja formelhaft entgegentritt. Es ist daher sehr schwierig, genau zu sagen, was mit den Worten eigentlich gemeint ist, und diese Schwierigkeit wird selbstverständlich verstärkt, wenn die Annahme richtig ist, daß die Grüße von anderswoher übernommen worden sind. Denn durch Paulus' Zusatz (ἀπό usw.) ist es unzweifelhaft, daß sie nicht nur höfliche Formeln sein können.

Was hat nun der Apostel zum Ausdruck bringen wollen? Diese Frage wird ganz verschieden beantwortet. Die allermeisten Exegeten wollen hier einen Ausdruck für Gottes gnädige Gesinnung dem Menschen gegenüber sehen, z. B.: χάρις, used here in its widest sense, is the favour of God by which he acquits all sinners, Jews and Gentils, solely on the principle of faith and grants them freedom from the power of sin and newness of life in Christ or the Spirit. εὐχήνη is the spiritual prosperity enjoyed by the recipients of the divine favour¹. In ähnlichem Sinn spricht sich die Mehrzahl der Erklärer aus.

Man darf weder die Gefühle des Apostels auf dem Niveau des an Irdisches denkenden griechisch-jüdischen Grußes festhalten wollen, noch die ersten Leser zwingen, sich bei den Worten zu den höchsten Höhen paulinischer Frömmigkeit des mit dem Gefühl der Abhängigkeit von Gottes souveränem Willen gepaarten dankbaren frohen Bewußtseins seiner sündenvergebenden Gnade und des Friedens des mit Gott versöhnten Herzens emporzuschwingen; die Worte umfassen die ganze Stala der religiösen Empfindungen von dem einen bis zum andern . . . Wie man χαίρειν sowohl wie εὐχήνη, jedes für sich mit 'Heil' wiedergeben kann, so soll in χάρις καὶ εὐχήνη Heil, aber in vertieftem christlichen Sinne den Lesern gewünscht werden, mit 'Gnade und Friede' ist alles gegeben.

¹) Frame, z. 1. Thess. (Int. Cr. Com.), Robertson and Plummer (Int. Cr. Com.), Haupt (Meyer) u. a., auch in der Hauptsache Jh. Weiß (Meyer) z. 1. Kor., obgleich da die alte dogmatische Verbindung zwischen Gnade und Friede gelöst worden ist, und es anerkannt wird, daß sie einfach nebeneinander stehen.

Mit diesen Worten hat v. Dobschütz¹ den Sinn des Grußes ganz richtig gegeben. χάρις bedeutet also hier (was wohl schon aus der Koordinierung mit εὐχήν hervorgehen dürfte), die religiöse Grundstimmung, die geistige, innere Realität, die jeder Christ in sich fühlt, die jeder Christ inne hat.

Dann muß aber doch wohl anerkannt werden, daß hier nicht von einer Gnadengestimmung Gottes die Rede sein kann, wie schon v. Hofmann² richtig gesehen hat. Ich kann diesen Unterschied nicht für 'Pedanterie' halten, denn, wie unsere ganze Untersuchung gezeigt hat, liegt darin eine große Differenz, die zwar bei Paulus noch zusammengehalten ist, die aber bald die Auffassung der Gnade zersplittern und in weit späterer Zeit auf die katholische und protestantische Kirche verteilen sollte.

Auch die Form des Wunsches spricht wohl deutlich dafür. Denn das fast in allen paulinischen Briefen (1. Thess. ist die einzige Ausnahme) vorkommende ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ³ gibt die Quelle des Heils an (schwerlich aber die Quelle einer 'Gestimmung Gottes'); von Gott und von Jesus Christus dem Herrn kommen alle religiösen Güter.

So können wir denn, wenn auch mit allem Vorbehalt, einige Vermutungen über die Herkunft der paulinischen Formel wagen: erstens nämlich, daß sie von der hellenistischen Bedeutung her stammt, die wir oben festgestellt haben, und nicht von der griechischen, wenn auch die religiöse Grundstimmung, die von Paulus in sie hineingelegt wird, nicht die ursprüngliche, hellenistische ist; und vielleicht ist sie daher zweitens eine in solchen Mystergemeinden üblicher Gruß: auf Paulus könnte dann die Zufügung der jüdischen εὐχήν zurückgehen; auch sie ist aber möglicherweise hellenistischer Herkunft (vgl. Act. Andr. et Mt. 3; Act. Th. 13; 48 und 49; vgl. auch Act. Barn. 8, 9 und 10). —

¹) In Meyer; Ewald (Zahn): nicht speziell als vergebende, sondern als Gebende kommt die göttliche Huld in Betracht; Wohlenberg (Zahn): die aus der gnädigen Gestimmung Gottes hervorströmende, dem Bußfertigen und Gläubigen zuteil werdende Liebesfülle Gottes in Christo.

²) Wenn auch seine Deutung 'Gnadengabe' zu eng ist.

³) Kol. 1, 2 wird nur 'Gott unser Vater' genannt, der Zusatz τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ fehlt in BDKL, findet sich aber in ACFG. Sachlich liegt hier ebensowenig wie 1. Thess., wo beide fehlen, ein Unterschied vor.

Wie wir oben gesehen haben, hat sich in den beiden Timotheusbriefen und einigen nachpaulinischen Briefen die Grußformel insoweit verändert, daß sie jetzt χάρις, ἔλεος, εὐχήνη lautet; 1. und 2. Pt. u. a. haben ein πληθυνθεῖν zugesügt. Ist gleichzeitig auch eine sachliche Veränderung eingetreten?

Am ehesten wäre dies bei den Timotheusbriefen und 2. Th. anzunehmen. Die Hinzufügung von ἔλεος könnte dafür zeugen, daß man es jetzt begonnen hatte, χάρις als eine gnädige Gesinnung Gottes, also zum größten Teile mit dem hinzugefügten ἔλεος synonym zu verstehen¹. Dafür würde auch sprechen, daß der Gedanke an Gottes Barmherzigkeit, wie wir oben gesehen haben, in diesen Briefen stärker hervortritt als bei Paulus. Und doch habe ich Bedenken; denn wir müssen uns erinnern, daß wir es hier mit schon abgenutzten Formeln zu tun haben, derer konkreter Sinn den Lesern nicht mehr ganz gegenwärtig war.

Auch in den beiden Petrusbriefen muß die Frage offen bleiben. Das Verbum πληθυνθεῖν würde dafür sprechen, daß wir es hier mit der mehr quantitativen Auffassung von Gnade zu tun haben, die uns oft in der nachpaulinischen Literatur begegnet ist; vgl. 1. Pt. 4, 10; 5, 5; 10 und besonders 2. Pt. 3, 18 αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει. —

In den Schlußgrüßen wird χάρις nur als von Jesus ausgehend bezeichnet: ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετ' ὑμῶν Röm. 16, 20 (24), 1. Kor. 16, 23; 1. Thess. 5, 28; 2. Thess. 3, 18 (Apk. 22, 21; 1. Clem. 65, 2). Auch dieser Gen. zeigt deutlich, daß wir es nicht in erster Hinsicht mit einer Gesinnung Gottes zu tun haben, sonst würde es wohl hier χ. τοῦ θεοῦ heißen. In dieselbe Richtung weist auch der in Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; Philem. 25 vorkommende Zusatz μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν. Für Paulus bedeutet πνεῦμα das Innere des Menschen, seine religiöse Welt, sein wahres

¹) Vgl. Brooke (Int. Cr. Com.) §. 2. Th., Edinburgh 1912: It is a natural expansion of the commoner χάρις καὶ εὐχήνη ... and it fits well with the general tone of later Epistles. — Wohlenberg (Zahn): χάρις, welches gnädige Gesinnung gegen den Sünder überhaupt bedeutet, wird näher als eine Hilfeleistung gegen jemanden, der sich in Not befindet, beschrieben; und wahrscheinlich wird der Apostel hierbei an die bedrängte Lage seines Schülers gedacht haben; W. hat also eine positive Bedeutung; diese wird auch dadurch möglich, daß, wie wir oben gesehen haben, auch ἔλεος einen solchen Sinn haben kann.

Ich; und mit diesem echten Teil des Menschen wird die χάρις sich vereinigen und dadurch ihm die rechte und allein nötige Ausstattung geben.

Wie fest sich dieser Ausdruck in dem christlichen Briefstil eingewurzelt hat, zeigen uns Eph. 6, 24; Kol. 4, 18; 1. Tim. 6, 21; 2. Tim. 4, 22; Tit. 3, 15; Hebr. 13, 25; Mart. Pol. 22, 2; hier liegt bereits ein terminus technicus vor. χάρις allein würde sonst nie einem Griechen verständlich sein. Oder war dies schon der Fall, ehe das Wort als ein christlicher Gruß verwendet wurde? Ist die Auslassung des Gen. ein Zeichen dafür, daß die religiöse Bedeutung auch ohne ihn feststeht?

Exkurs 2: Die nicht-religiösen Bedeutungen von χάρις im N. T.

a) Dank.

χάρις in der Bedeutung von Dank ist in der hellenistischen Zeit ganz gewöhnlich und kommt auch im N. T. wie in LXX vor. In Za. 6, 14 ist χάρις der Ausdruck für die Dankbarkeit des Volkes, eine Bedeutung, die uns massenhaft in den Inschriften jener Zeit begegnet, (vgl. z. B. Syll.² 207, 6; 481, 17; Collig 3585, 19; 3575, 13; 3576, 8 u. oft); J. Syr. 30, 6 haben wir die so gebräuchliche Phrase χάριν (ἀντ)ἀποδιδόναι; so auch 8, 19; 20, 16; 1. Ma. 14, 25; gewöhnlicher ist in den Inschriften die Form χάριτας ἀποδιδόναι, vgl. Syll.² Index, vgl. auch verschiedene Verbindungen, Raibel, Ep. Gr. 787, 753, 2; 758, 2; 845, 4 u. a. Philo leg. all. II. 60, Ramsay C B. 497 u. a., so in LXX 3. Ma. 9, 1; 4. Ma. 11, 2, χάριν ἔχειν 3. Ma. 5, 20, Epist. Diss. I. 2, 23; III. 5, 10 πᾶσαν χ., IV. 7, 9; 10, 16; P. Par. 42, 3, χάριτας ἔχειν 2. Ma. 3, 33, μεγίστας χάριτας ἔχειν P. Leb. 124, 7; 21, χάριν παρέχειν P. Flor. 128, 4, B G U 48, 7 (τέλειαν χ.).

Bei Paulus steht das Wort sehr oft für Dank an Gott. So haben wir Röm. 7, 25 einen Dankruf des Apostels, der den Abschreibern viel zu schaffen gegeben hat. Der Apostel unterbricht sich hier selbst mit dem freudenvollen Wort: χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Wie wir oben gesehen haben, ist dies Wort schon früh als ἡ χάρις τοῦ θεοῦ gelesen worden,

aber die Lesart εὐχαριστῶ, die sich auch in einigen Handschriften (N A K L P u. a.) findet, zeugt inhaltlich für den oben gegebenen Text, der wohl auch, weil die schwierigste Lesart, als ursprünglich zu gelten hat.

Daß ein derartiger Dankruf den Zusammenhang in dieser Weise unterbricht, finden wir nicht bei Paulus allein, sondern auch z. B. B. G. U. 843, 6 in einem Briefe γινώσκει[ν σε θεῶ] | λω, ὅτι χάρις τοῖς θεοῖς ἐκάμ[ην εἰς] | Ἀλεξάνδριαν. In derselben Weise auch Mart. Pol. 3, 1 πολλὰ γὰρ ἐμηχανᾶτο κατ' αὐτῶν ὁ διάβολος· ἀλλὰ χάρις τῷ θεῷ· κατὰ πάντων γὰρ οὐκ ἴσχυσεν¹.

Ein solches Dankwort hat auch Philo qu. rer. div. her. 309: πολλή δὲ τῷ σπεύραντι τοὺς σπινθῆρας χάρις. Vgl. auch P. Ital. 94, 6 Θεοῖς | δὲ χάρις ὅτι ἤρесе καὶ | τῷ παιδί ἡ ποδὶς (2. Jahrh.) (M.).

Paulus verwendet χάρις auch in einer Art verbalen Verbindung, z. B. Röm. 6, 17: χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι; auch dazu haben wir Parallelen in der Koine, z. B. Fay. T. 124, 16 ἀλλὰ τοῖ[ς] | θ[εο]ῖ[ς] | ἐστ[ι]ν | χάρις ὅτι οὐδεμία ἐστὶν πρό | λημψις ἡμεῖν γεγενη-
μένη | εἴνα . . . vgl. Epikt. Diss. IV, 5, 9². Bei Paulus scheint aber der dat. c. part. gewöhnlicher zu sein (1. Kor. 15, 57; 2. Kor. 2, 14; 8, 16); 2. Kor. 9, 15 findet sich eine Konstruktion mit ἐπί und nachfolgender Substantive (vgl. auch P. Petr. I. 29, 2; III. 53, 5ff. εἰ ἔρω | [σ]αί τε καὶ τ' ἄλλα σοι κατὰ γνώμην ἐστίν, [θ]εῶι πλεῖ | [σ]τ)η χάρις, ἔρωμαι δὲ καὶ αὐτός. II. 13, 6, 2).

In den Pastoralbriefen kommt eine Wendung χάριν ἔχω τῷ . . . ὅτι (1. Tim. I, 12, ohne ὅτι; Satz 2. Tim. I, 3) vor. Dazu bietet Corp. Herm. eine gute Parallele (VI. 4) κἀγὼ δὲ χάριν ἔχω τῷ θεῷ, τῷ . . . ὅτι; vgl. auch P. Dr. 939, 6 (4. Jahrh.) καὶ εἴη διὰ παντός ἡμᾶς χάριτας ὁμο | [λογοῦντα]ς διατελεῖν ὅτι ἡμῖν

¹) Vgl. auch Epiktet Diss. IV. 4, 7; P. Giff. 23, 11, auch 17, 6.

²) Mörth (in Festschrift der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, Graz 1909), Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum (D) opponiert mit Recht gegen Zahn's (Epiktet und das N. T.² Anm. 39) Folgerung, daß das χάρις τῷ θεῷ Ep. Diss. IV. 4, 7 auf Röm. 7, 15—21 zurückgehe. M. führt hier Xenophon, Anab. 3, 3, 9 an, aber da haben wir die Konstruktion τοῖς οὖν θεοῖς χάρις ὅτι . . . Besser scheint die Parallele Oeconomicus 8, 16 εἰν . . . σφῆν, πολλή χάρις, ἔφη, τοῖς θεοῖς. Die oben zitierten Parallelen sind jedoch viel beweiskräftiger.

ἵλεως ἐγένετο | ... χ. σοι ὁμολογεῖν P. Gen. 47, 17, χάριτας ὁμολογεῖν P. Grenf. II. 92, 9.

In einem offiziellen Dokument aus der Zeit nach Neros Proklation zum Kaiser lesen wir folgendes (P. Dr. 1021, 14 ff.): διὸ πάντες ὀφείλομεν | στεφανηφοροῦντας | καὶ βουνδυτοῦντας | θεοῖς πᾶσι εἰδέναι | χάριτας, vgl. P. Dr. 963; oder wir finden in einem kleinen Briefe aus der Mitte des 3. Jahrh. εἰ ἔρωσαι καὶ | ὧν πρόνοιαν ποιεῖ καὶ | τᾶλλα σοι κατὰ λόγον ἐστὶν | εἴ(η) ἂν ὥς ἐγὼ θέλω καὶ | τοῖς θεοῖς πολλὴ χά[ρι]ς | ὑγίαινον δὲ καὶ αὐτός (P. Hib. 79, 2 ff.).

Daß also in der Koine χάρις 'Dank', besonders an die Götter, bedeutet, ist unzweifelhaft. Dies wird auch von Inschriften bestätigt, z. B. Πανὶ χάριν σωθεὶς Εὐτυχίδης ἔδετο ἐκ Τρωγογύτων vgl. O I G S 539, 5 θεῷ | Νέρονσ(α) | καισαρέων | ... | ἡ βουλὴ | καὶ ὁ δ(ὲ) | μος χάριν, oder Raibel, Ep. Gr. Nr. 685, 4 καὶ βαίην στήλη τήνδε ἀπέδωκε χάριν (vgl. auch Nr. 786, 3).

Viel öfter als χάρις finden wir aber auf Inschriften das Wort χαριστήριον dafür verwendet. So Ramsay, C. B. 289 eine Inschrift: Στρατίων Ἀρχοντος σωθεὶς κατὰ θάλασσαν θεοῖς μεγάλοις Σαμόθραξιν χα(ι)ρεστήριον oder C. B. 474 Διὶ χαριστήριον. Collitz 1535, 5; 1223; 233, 6 u. a. Mit ungefähr denselben Worten drückt sich auch ein Arzt bei der Verehrung des Heilungsgottes Asklepios aus (Raibel, Ep. Gr. Add. 805 a): τῷ σωτήρι Ἀσκληπιῷ σώστρα καὶ χαριστήρια Νικομήδης ὁ ἰατρός.

Bei Philo und Josephus wie in LXX haben wir dies Wort in dem alttestamentlich-technischen Sinne von Dankopfer (Josephus Antiqu. III. 9, 1; 2; 3; III. 10, 4 (B.)) Philo und LXX oft).

Auch 1. Kor. 10, 30 haben wir wahrscheinlich die Bedeutung von Dank: εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ. Liebmann nimmt hier χάρις im technischen Sinne: 'wenn ich am Ende der Mahlzeit Ps. 23, 1 spreche, und damit deutlich sage, wen ich als meinen Gott anerkenne'; aber das ist ein wenig zu speziell. Der Apostel will nur sagen, daß das, was der Mensch mit aufrichtiger Dankbarkeit gegen Gott genießt, ihm nie schaden kann¹.

¹) Eustratides Lexikon sagt aber hier: χάριτι τῆς πίστεως.

b) Lohn.

Der Bedeutung von Dank kommt die von Lohn oft sehr nahe. Diese Bedeutung findet sich sowohl in LXX wie im N. T. als auch in anderen gleichzeitigen Schriften, z. B. J. Syr. 12, 1; Sap. Sal. 3, 14.

Hier wäre Ec. 6, 32; 33; 34 zu nennen, wo wir dreimal ein ποῖα ὑμῶν χάρις ἐστίν; haben. Mt. hat in den entsprechenden Sprüchen einerseits τίνα μισθὸν ἔχετε, anderseits τί περισσόν ποιεῖτε; Lucas selbst geht später zu μισθός über (B. 35), wo er Jesus sagen läßt: 'nein — liebet eure Feinde und tut wohl und leiht, ohne etwas dafür zu hoffen. Dann wird euer Lohn reich sein und ihr werdet Söhne des Höchsten sein, denn er ist gütig auch über die Undankbaren und Bösen'.

Aber nicht Lucas allein hat diese Bedeutung von χάρις. Als aus Lucas zitiert kommt sie auch Did. 1, 3 und 2. Clem. 13, 4 vor; aber auch bei Paulus können wir sie finden, wenigstens in mehreren Handschriften (D E F G) 1. Kor. 9, 16: ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι χάρις (καύχημα). Später wird χάρις (B. 18) mit dem Synonymon μισθός vertauscht; nicht weil Paulus predigt, hat er Anspruch auf Lohn und Dank, wohl aber, weil er kostenlos das Evangelium predige; hat doch der Herr gesagt, daß die, die das Evangelium predigen, auch vom Evangelium leben sollen (B. 14f.). So begegnet uns auch das Wort Ign. Pol. 2, 1 καλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλήσ, χάρις σοι οὐκ ἔστιν¹.

χάρις bedeutet aber vielleicht nicht ganz dasselbe wie 'Lohn'. Vielleicht ist es eigentlich mehr mit dem matthäischen τί περισσόν identisch, das der 'Anspruch auf Lohn' ist. Das Wort trägt ein Doppelgesicht; es bedeutet einerseits nur etwas, was man gibt, z. B. Dank, Gunst usw., aber anderseits auch etwas, was man besitzt, eine handgreifliche positive Ausstattung, Eigenschaft oder dgl. des Menschen.

Das oben angeführte Beispiel aus Lucas gehört m. E. zu der letzteren Bedeutung, weswegen es sich denn auch von μισθός unterscheidet; dieses bedeutet ja Lohn, jenes Anspruch auf Lohn (der

¹) Vgl. 1. Pt. 2, 19, 20; Mart. Andr. I. 10; vgl. auch J. Syr. 12, 1; Sap. Sal. 3, 14.

Unterschied der Verben ist zu beachten), daher kann gesagt werden, daß eine gewisse Sache χάρις ist.

Daher gehört χάρις hier in den Gedanken der Rechnungsführung mit Gott, der allem wirklichen Christentum so fremd ist. Paulus biegt die Meinung des Wortes wenigstens sogleich um. Er will hier nur sagen, daß wie er selbst auch die Korinther oft das aufgeben müssen (z. B. das Essen von Götzfleisch), wozu sie das Recht haben, um der Liebe willen, um ihres Christentums willen.

Dies scheint auch die Anwendung bei Lucas zu sein. Auch hier handelt es sich um Verdienst, um die höhere Sittlichkeit, die das Christentum fordert: liebet eure Feinde usw. Auch hier aber zeigt sich, wie leicht dies χάρις in den Lohngedanken hinübergleitet. Vergleichen wir den Lucastext mit Mt., so ist sofort klar, daß das καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς sekundär ist. Ursprünglich ist nur gesagt: damit ihr die Kinder des Höchsten seid. Der Zusatz des Lucas ist für die Zeit charakteristisch, in der die Syn. niedergeschrieben sind; es war der Kirche nicht möglich, die hohen religiösen Gedanken des galiläischen Meisters in ihrer Reinheit festzuhalten, sie wurden mit den Vorstellungen und der Moral der Gemeindeglieder vermengt, denen der Vergeltungsgedanke ein Erbstück aus der jüdischen Zeit war. Daß er die Herzen beherrschte, davon haben wir in den Syn., in den pseudopaulinischen Briefen und in der ganzen Literatur des jungen Christentums die unzweideutigsten Beweise.

Justinus Apol. I. 15, 9 hat den Text: εἰ γὰρ ἀναμίξετε παρ' ὧν ἐλάττετε λαβεῖν, τί καινὸν ποιεῖτε; (τί καινὸν auch Justin I. 15, 10). Es scheint auch hier dieselbe Meinung zugrunde zu liegen. Nur wenn die Christen etwas 'Neues' tun, mehr als man von ihnen fordern kann, nur dann lieben sie, wie es Jesus fordert.

In Inschriften finden wir oft die Bedeutung von Lohn, Dank; so Raibel, Ep. Gr. 62, 5 εἰ δὲ τὰς εὐσεβίας παρὰ Περσεφόνῃ χάρις ἐστὶν Nr. 475 οὐκ ἔλαβες χάριν ἐκ καμάτων σῶν, 768, 9: ὧν χάριν οἱ ἀθάνατοι ἀπεμνήσαντο δικαίαν und Nr. 95, wo ein Weib, das sein ganzes Leben fromm und rechtschaffen gelebt hatte, vor den Göttern klagt: οὐσα δὲ τοιάντη χάριν οὐ δικαίαν κεκόμισμαι οὔτε παρ' ὧν ὤμιεν οὔτε ἀπὸ δαιμονίου. So hören wir

auch Raibel, Ep. Gr. 85 (3. Jahrh.) davon, daß ἐσθλοῖς οὐ κενεὰ μόχθων [χ]άρις und Nr. 1126 εἴ με φιλοῦντα φιλεῖς, διισή χάρις· εἰ δέ με μισεῖς τόσσον μεισηθείης ὅσσον ἐγώ σε φιλῶ. Es ergibt sich also, daß wir oft χάρις als 'Lohn' zu deuten haben, aber fast immer mit dem Nebengedanken von Dank; vgl. auch Syll.² 325, 24 ff.: τοῖς εὐσεβέστατα καὶ κάλλιστα πολιτευομένοις καὶ παρὰ θεῶν τις χάρις καὶ παρὰ τῶν εὐεργετηθέντων ἐπακολουθεῖ (vgl. auch P. Par. 31, 37).

c) Gunst, Gnade, Dienstleistung.

Rein profan finden wir diese Bedeutung oft in LXX J. Syr. 3, 31; 40, 17; Sap. Sal. 14, 26 — J. Syr. 17, 22; 19, 25; 20, 13; so auch 1. Es. 8, 27; Judith 10, 8 und Esther 6, 3. Die Zusammenstellung χάρις καὶ φιλία haben wir Prov. 15, 17; 25, 10 (vgl. Lond. Pap. 121, 214) zusammen mit συμμαχίαν 1. Ma. 12, 3 S, in welcher Form sie sehr oft in Inschriften vorkommt (O I G S 441, 67; Syll.² 307, 16; P. Lond. 121, 214 u. a.).

Im N. T. finden wir diese Bedeutung von χάρις Act. 25, 3; 9 (auch Barn. 21, 7 dieselbe Phrase). In den Papyri steht sie z. B. P. Dr. 941, 6: εἰκὸς παρέχει σοι τὴν χάριν, so auch 1071, 3: τελείωσον τὴν χάριν, B. G. U. 848 ποιή σοι τὴν χ... δέξαι σοι αὐτά; Ramsay C. B. 342; Ramsay, St., S. 223, Nr. 21, 2. Collitz 4568, 15: ἰδίαν χάριν ἐξαιτούμενοι c. acc. c. inf. (= Syll.² 255) vgl. Act. 25, 3, (Lys. ἀπαιτοῦμεν τὴν χ. (bis) Steph. u. a.), wo wir also den Sinn von Dienstleistung in der Koine sehr oft belegt finden, B. G. U. 596, 12f.; 388 I. 24 u. a. — πρὸς χάριν = nach Gunst P. Dr. 1188, 5; 11 und andere Papyri zeigen uns eine andere Variante dieser Bedeutung, die also mehr die Gesinnung hervorhebt; diese liegt wohl auch Act. 2, 47 vor: ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν.

d) Gabe.

Nahe mit der Bedeutung 'Gunst' hängt die von 'Gabe', dem Ausdruck oder der Folge der Gunst zusammen. Sie findet sich bei Paulus 1. Kor. 16, 3, 2. Kor. 8, 4; 19 für die Zuschüsse der Heidengemeinden an die Christen zu Jerusalem; daß Paulus diese Bedeutung nicht neu geschaffen hat, zeigen uns mehrmals die Papyri: P. Dr. 705, 64: ἠθέλησας ἀμετάστρεπτον εἰς ἑτερόν τι

δαπανήσεσθαι τὴν χάριν; vgl. auch OIGS 666, 7, 21 u. a.; P. Dr. 1208; Philo, de virt. M. II 569, 16; de human. 79; vgl. auch J. Syr. 29, 15.

Erfurs 3: Zur Geschichte der Eregese.

Der Unterschied zwischen der herrschenden protestantischen und der katholischen Auffassung der Gnade ist charakteristisch. Für jene vergleiche man die durchgehende Eregese besonders der älteren protestantischen Forscher und die Enzyklopädien¹. Nehmen wir dagegen ein katholisches Werk², so finden wir sogleich einen großen Unterschied. 'Grace, in general, is a supernatural gift of God to intellectual creatures (men, angels) for their eternal salvation, whether the latter be furthered and attained through salutary acts or a state of holiness.... God, who to the one not endowed with grace inhabiteth light inaccessible (1. Tim. 6, 16). Christian grace is a fundamental idea of the Christian religion the pillar on which, by a special ordination of God, the majestic edifice of Christianity rests in its entirety. Among the three fundamental ideas — sin, redemption and grace — grace plays the part of the means, indispensable and Divinely ordained, to effect the redemption from sin through Christ and to lead men to their eternal destiny in heaven'.

Nehmen wir diese Worte, wie sie jetzt dastehen, so zeigt sich, daß die katholische Auffassung von Gnade weit mehr als die protestantische mit den Vorstellungen der ältesten Kirche, wie wir sie in den nachpaulinischen Schriften und in denen der apostolischen Väter und Kirchenväter finden, kongruent ist. Denn sie scheint

¹) Vgl. Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses, V S. 645, Art. Grâce, Stewart. D. B., Art. Grace. Otto Riin, R. E.³, Art. Gnade. — Es ist noch erstaunlicher folgendes zu hören: He is the apostle of grace. No word, no theme, no thing is so often on his lips as *χάρις* (J. R. Cameron in Exp. Nr. 26, 1913, Febr. S. 178 ff., Art. The grace of our Lord Jesus Christ). Schon eine ganz einfache Statistik würde vor derartigen Übertreibungen schützen.

²) The Catholic Encyclopedia, Art. Grace; vgl. auch oben oft Zorell.

mit den Gedanken der hellenistischen Zeit ganz vertraut zu sein, sie spricht noch dieselbe Sprache wie die Menschen der Kaiserzeit, und ihre religiösen Gedanken wandern noch dieselben Bahnen wie die der Christen nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in den hellenistischen Großstädten. Wir können daher auch von den ältesten Auslegern des N. T. eben in dieser Hinsicht so viel lernen, weil ihre Frömmigkeit der der ersten christlichen Generationen so ähnlich war.

In dieser Hinsicht ist die protestantische Exegese viel ungünstiger gestellt. Sie hat sich zu viel damit beschäftigt, moderne, psychologisierende Vorstellungen in die alten Texte hineinzulesen, und das zeigt sich mehr als sonst wo in ihrer Auslegung von Gnade! Wie viel näher steht doch die katholische Gnadenlehre den Gedanken der Christen des 2. und 3. Jahrhunderts!

Und doch, obgleich auch Paulus seine Gedanken in diese mehr konkreten Bahnen lenkt, ihn hat der Katholizismus nicht verstehen können. Wenn auch die Protestanten mit dem Apostel allzu viel 'psychologisiert' haben, so hat doch vielleicht niemand seine religiöse Grundstimmung so gut erkannt wie Luther. Die Gedanken beider über Sünde und Gnade und Vergeltung, ihr ganzes Christentum ist in der Hauptsache kongruent.

Der Unterschied liegt eigentlich darin, daß Luther, ein Kind des Humanismus, auf den Einzelnen, auf sich selbst und seine Sünde den Blick lenkt, daß ihn die alte jüdische Fragestellung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit noch beherrscht. Paulus dagegen sieht alles fast physisch-konkret, eschatologisch, absolut. Ihm ist alles in der Welt ein Kampf großer, kosmischer Kräfte; er lenkt seinen Blick nicht auf den einzelnen Menschen, sondern auf die Menschheit. Und da hat er das Wirken des souveränen Gottes gefunden: die messianische Zeit ist angebrochen, die Christen haben daran teil. Daher seine große Siegesgewißheit, daher sein uns kaum faßbarer ungeheurer 'Idealismus'.

Wie wenig aber hat die katholische Kirche diese Gedanken fassen können!

Register.

1. Stellen.

a) Israelitisch-jüdische Literatur.

- Gen. 3, 15 S. 57.
19, 19 S. 7.
41, 38 S. 151.
Ex. 33, 12 S. 6.
34, 6 S. 8.
Num. 11, 15 S. 7.
Jud. 6, 17 S. 7.
1. Reg. 2, 8 S. 33.
3. Reg. 19, 18 S. 24.
Jes. 16, 5 S. 33.
22, 23 S. 33.
Ez. 12, 24 S. 7.
Dan. 1, 9 S. 7.
3, 98 S. 202.
Zach. 6, 14 S. 206.
12, 10 S. 7. 121.
Esther 2, 9. 17 S. 7.
6, 3 S. 211.
Judith 10, 8 S. 211.
1. Maff. 12, 3 S. 211.
14, 25 S. 206.
2. Maff. 1, 1 S. 202.
3, 33 S. 206.
3. Maff. 5, 20 S. 206.
9, 1 S. 206.
4. Maff. 11, 2 S. 206.
Pſ. 17, 26 S. 134.
23, 1 S. 208.
30, 22 S. 168.
44, 3 S. 7. 104.
83, 12 S. 7.
88, 15 S. 33.
93, 20 S. 33.
Prov. 7, 5 S. 7.
10, 32 S. 7.
11, 16 S. 33.
12, 23 S. 33.
15, 17 S. 211.
25, 10 S. 211.
Prov. 26, 11 S. 7.
J. Syr. 1, 1 S. 106.
3, 13. S. 106.
3, 31 S. 7. 211.
4, 21 S. 7.
6, 26 S. 106.
7, 33 S. 168.
8, 19 S. 7. 206.
12, 1 S. 209.
17, 22 S. 7. 211.
18, 17 S. 122. 134.
19, 20 S. 106.
19, 25 S. 7. 211.
20, 13 S. 7. 211.
20, 16 S. 206.
27, 11 S. 106.
29, 15 S. 212.
30, 6 S. 206.
37, 21 S. 106.
38, 30 S. 168.
40, 17 S. 7. 211.
Sap. Sal. 3, 9 S. 7.
3, 14 S. 209.
4, 15 S. 7.
14, 26 S. 7. 211.
Pſ. Sal. 2, 37—40 S. 8.
4, 29 S. 8.
6, 9 S. 8.
7, 8 S. 88.
10, 4ff. S. 8.
13, 11 S. 8.
14, 6 S. 8.
15, 15 S. 8.
17, 32 S. 88.
4. Eſra 14, 34 S. 85.
Bar. 2, 14 S. 7.
Bar. Syr. 78, 2 S. 202.
Pirke Uboth III 5 S. 88.

b) Neues Testament.

Matthäus 1, 22 S. 26.

19, 28 S. 33.

25, 31 S. 33. 60.

Marcus 15, 34 S. 34.

Lucas 1 S. 35.

1, 28 S. 134.

2, 25 S. 146.

2, 40 S. 146.

2, 52 S. 150.

4, 1 S. 138.

4, 18 S. 146. 151. 152.

4, 22 S. 147.

6, 32—34 S. 209 ff.

6, 35 S. 119.

7, 42 S. 28.

Johannes 1, 14. 16 S. 152 ff.

1, 17 S. 62. 152 ff.

1, 33 S. 146.

3, 18 S. 60.

3, 36 S. 60.

5, 27 S. 60.

6 S. 127.

5, 27 S. 60.

7, 17 S. 60.

8, 21 S. 102.

8, 31 S. 102.

8, 44 S. 102.

14, 23 S. 60.

17, 11. 12 S. 102.

17, 17. 19. 21 ff. S. 102.

17, 24 S. 57.

Acta 1, 8 S. 146.

2, 17 S. 146.

2, 47 S. 211.

3, 14 S. 28.

4, 8 S. 138.

4, 33 S. 146.

5, 3 S. 147.

5, 9 S. 147.

5, 11 S. 146.

6, 3 S. 138.

6, 5 S. 138.

6, 8 S. 138.

6, 10 S. 139.

7, 10 S. 151.

7, 55 S. 139.

9, 17 S. 138.

10, 44 S. 146.

11, 15 S. 146.

11, 23 S. 51. 88.

13, 2—4 S. 181.

13, 3 S. 70.

13, 9 S. 138.

Acta 13, 43 S. 87.

13, 48 S. 67.

13, 52 S. 138.

14, 2 S. 70.

14, 3 S. 70. 88.

14, 26 S. 70.

15, 11 S. 64.

15, 40 S. 70.

16, 14 S. 67.

18, 27 S. 65. 66.

19, 6 S. 146.

19, 16 S. 151.

20, 24 S. 80. 88.

20, 32 S. 88.

25, 3 S. 211.

25, 9 S. 211.

25, 11 S. 28.

25, 16 S. 28.

Römer 1, 5 S. 97. 175.

1, 11 S. 109. 121. 169.

3, 1 ff. S. 10.

3, 5 ff. S. 20.

3, 21 S. 20.

3, 24 S. 20. 32. 101.

4, 1 ff. S. 20.

4, 4 S. 22.

4, 4 ff. S. 75.

4, 20

5, 1 S. 72. 120.

5, 12—14 S. 37.

5, 12 ff. S. 35. 37. 78.

5, 15 S. 65.

5, 20 S. 115.

6, 1 ff. S. 20. 46.

6, 14 S. 46.

6, 15 ff. S. 20. 23.

6, 17 S. 207.

7 S. 11. 75.

7, 15 S. 207.

7, 25 S. 51. 206.

8, 4 ff. S. 53.

8, 9. 10 S. 151.

8, 30 S. 141.

9—11 S. 9. 10. 24.

9, 15 S. 35.

9, 23 S. 35.

11, 5 ff. S. 23.

11, 29 S. 26.

11, 30 ff. S. 35.

11, 33 S. 102.

12, 6 S. 53.

12, 6—8 S. 170.

13, 14 S. 110.

Römer 14, 1 S. 97.

15, 15 S. 97. 174.

15, 18 ff. S. 176.

16, 20 (24) S. 205.

1. Korinther 1, 4 S. 101.

2, 7 ff. S. 141.

2, 11 S. 151.

2, 12 S. 134.

3, 10 S. 67. 97. 174.

3, 16 S. 151.

6, 19 S. 151.

7, 7 S. 169.

7, 25 S. 35.

8, 6 S. 26.

9, 16 S. 209.

10, 18 S. 47.

10, 30 S. 208.

12 S. 108.

12, 1 S. 173.

12, 4 ff. S. 169 ff.

12, 8 S. 53.

14, 3 S. 173.

14, 24 S. 173.

14, 32 S. 173.

15, 9 S. 35. 46.

15, 10 S. 47. 67. 84.

15, 57 S. 207.

16, 3 S. 211.

16, 23 S. 205.

2. Korinther 1, 11 S. 169.

1, 12 S. 67. 102. 103. 116.

1, 15 S. 121.

2, 7 S. 28.

2, 10 S. 28.

2, 14 S. 207.

3 ff. S. 47 ff.

4, 1 S. 35.

4, 7 S. 48.

4, 11 S. 48.

4, 13 S. 48.

4, 15 S. 53.

5, 2 S. 110.

5, 20 ff. S. 81.

6, 1 S. 53. 80.

6, 1 ff. S. 81 ff.

8, 4 S. 211.

8, 9 S. 30. 50. 80.

8, 16 S. 207.

8, 19 S. 211.

9, 8 S. 177.

9, 13 S. 47. 50.

9, 15 S. 207.

10, 5 S. 102.

12, 7 ff. S. 48.

12, 9 S. 50. 109.

2. Korinther 12, 11 S. 50.

12, 13 S. 28.

Galater 1, 6 S. 76.

1, 15 S. 26.

2, 9 S. 97.

2, 17 ff. S. 20.

2, 21 S. 26. 73. 104.

3, 18 S. 27. 34.

3, 27 S. 110.

5, 1 S. 73.

5, 4 S. 73.

6, 16 S. 35.

6, 18 S. 205.

Epheser 2, 4 S. 35.

2, 4—9 S. 30.

2, 7 S. 85.

3, 2 S. 124.

3, 7 S. 53.

3, 8 S. 97.

3, 20 S. 53.

4, 7 S. 97. 178.

4, 11 S. 170 ff.

4, 29 S. 121. 148. 169.

4, 32 S. 28.

6, 24 S. 206.

Philipp 1, 7 S. 79. 81. 85.

1, 29 S. 35.

2, 9 S. 134.

3, 5 ff. S. 11.

4, 23 S. 205.

Kolosser 1, 2 S. 204.

1, 6 S. 80.

1, 29 S. 53.

2, 13 S. 28.

3, 13 S. 28.

3, 15 S. 78.

3, 16 S. 77. 109.

3, 17 S. 78.

4, 6 S. 103. 148.

4, 18 S. 206.

1. Thessalonicher 1, 1 S. 53.

4, 9 S. 174.

4, 16 S. 47.

5, 19 S. 181.

5, 28 S. 205.

2. Thessalonicher 1, 12 S. 52.

2, 16 S. 77.

3, 18 S. 205.

1. Timotheus 1, 12 S. 207.

1, 14 S. 114.

1, 18 S. 181.

3, 4 S. 106.

3, 16 S. 67.

4, 9 S. 106.

4, 14 S. 180. 193.

1. Timotheus 5, 2 S. 106.

5, 5 S. 87.

6, 21 S. 206.

2. Timotheus 1, 3 S. 207.

1, 6 S. 180.

1, 8 S. 53.

1, 9 ff. S. 56.

1, 14 S. 116.

1, 16 S. 35.

1, 18 S. 35.

2, 1 S. 115. 116.

4, 22 S. 206.

Titus 2, 11 ff. S. 55. 58. 60.

3, 4 ff. S. 32.

3, 5 S. 101.

3, 7 S. 30. 67. 68.

3, 15 S. 206.

Philemon. 22 S. 28.

25 S. 205.

Hebräer 2, 9 S. 34.

2, 10 S. 26.

2, 9 ff. S. 34.

4, 16 S. 32. 87.

10, 29 S. 121.

Hebräer 12, 15 S. 118.

12, 28 S. 120.

13, 9 S. 117.

13, 25 S. 206.

1. Petrus 1, 3 S. 35. 101.

1, 10 S. 84. 87. 119. 184.

1, 13 S. 84.

2, 19. 20 S. 209.

3, 7 S. 80. 85.

3, 10 S. 174.

4, 10 S. 105. 205.

4, 14 S. 35.

5, 5 S. 205.

5, 10 S. 106. 205.

5, 12 S. 85.

2. Petrus 1, 17 S. 35.

3, 18 S. 102. 116. 205.

1. Johannes 1, 1. 2 S. 57.

Jakob. 4, 6 S. 116.

Judas 2 S. 202.

4 S. 119.

8 S. 132.

21 S. 35.

Apokalypsis Johannis 1, 4. S. 202.

22, 21 S. 205.

c) Altchristliche Literatur.

1. Clemens 8, 1 S. 88.

16, 17 S. 88.

30, 2 S. 117.

30, 3 S. 117.

38, 1 S. 105. 174.

50, 3 S. 53.

55, 3 S. 116.

65, 2 S. 205.

2. Clemens 13, 4 S. 209.

Barnabas 1, 1 S. 202.

1, 2 S. 125.

5, 6 S. 182.

9, 8 S. 127.

21, 7 S. 211.

21, 9 S. 106. 125.

Diognet 11, 5 S. 125.

11, 5 ff. S. 70.

Ignatius ad Eph. 11, 1 S. 74. 87.

16—18 S. 61.

17, 2 S. 58. 62. 102.

20, 2 S. 76.

ad Magn. int. S. 76.

2, 1 S. 70.

8, 1 S. 87.

8, 2 S. 61. 126.

ad Rom. int. S. 126. 151.

ad Phil. 8, 1 S. 69.

ad Smyrn. 6, 2 S. 86.

9, 2 S. 76. 103. 126.

11, 1 S. 126.

12, 1 S. 26.

12, 2 S. 202.

13, 2 S. 76.

ad Pol. 1, 2 S. 110.

2, 1 S. 209.

2, 2 S. 174.

7, 3 S. 69.

Mart. Pol. 2, 3 S. 70. 87.

3, 1 S. 207.

7, 2 S. 126. 151.

12, 1 S. 126. 144.

20, 2 S. 69.

22, 2 S. 206.

Pol. ad Phil. 1, 3 S. 30.

Hermas. Mand. XI 9 S. 141.

Sim. IX 24, 3 S. 134.

Didache 1, 3 S. 209.

1, 5 S. 14.

6, 2 S. 88.

10, 6 S. 84.

11 S. 186.

Clem. ad Jac. 3 S. 34.

16, 1 S. 16.

Clem. Homil. 11, 4 C. 17.

Justin, Apologie I 9 C. 210.

15 C. 210.

30 C. 184.

52 C. 184.

58 C. 186.

Justin, Dialog m. Tryph. 9, 1 C. 149.

24, 1 C. 55.

30, 1 C. 182.

32, 2 C. 31.

32, 5 C. 62.

39, 2 C. 182.

42 C. 124.

49 C. 139.

55, 3 C. 31.

58, 1 C. 182.

64, 2 C. 62.

78, 10 C. 150.

78, 11 C. 84.

82, 1 C. 184. 185.

87, 5 C. 65.

88, 1 C. 66. 182. 185.

92, 1 C. 149.

96, 3 C. 119. 189.

100, 2 C. 65.

103, 4 C. 27.

116, 1 C. 62.

116, 2 C. 62.

119, 1 C. 182.

131, 4 C. 189.

Jrenäus, adv. haer. I 6, 2 C. 191f.

6, 4 C. 190f.

10, 1 C. 28.

13, 2 C. 122. 191.

13, 3 C. 122. 192.

23, 3 C. 53.

23, 4 C. 194.

29, 2 C. 51.

30, 13 C. 59.

II, 32, 4 C. 147. 183 ff. 185.

33, 5 C. 73.

34, 3 C. 166.

III. 11, 9 C. 185.

17, 2, 3 C. 162.

20, 3 C. 51.

21, 1 C. 52. 87.

21, 3 C. 145.

24, 1 C. 164.

IV. 9, 1 C. 160.

9, 3 C. 161.

11, 3 C. 162.

11, 4 C. 163.

13, 3 C. 164.

17, 5 C. 189.

18, 5 C. 189.

IV. 20, 6, 7 C. 183. 185.

26, 2 C. 186.

26, 5 C. 186.

27, 2 C. 185.

33, 8 C. 185.

36, 4 C. 162. 163.

36, 6 C. 166. 185.

39, 4 C. 166.

V. 2, 3 C. 28.

6, 1 C. 183.

Jr. Fragm. 20 C. 131. 140. 144.

Tertullian Apologie 38 C. 194.

adv. Marc. V. 8. C. 173. 185.

de an. 28 C. 194.

Theophilus, ad Aut. III. 15 C. 66.

16 C. 186.

23 C. 66.

26 C. 186.

Athenagoras, προσβ. π. χρ. 28 C. 141.

Clemens Alex. Strom. III, C. 87.

Exc. ad Theod. 82, 1 C. 139.

Minucius Felix, Oct. 16, 6 C. 104.

20 C. 186.

23 C. 186.

Eusebius, h. e. II, 1, 10 C. 63. 69. 70.

141.

14, 1 f. C. 51.

III, 37, 3 C. 52.

IV, 15, 5 C. 145.

V. 1, 6 C. 51. 70.

1, 24 C. 116.

1, 35 C. 145.

3, 3 C. 62.

20, 7 C. 104.

21, 1 C. 176.

Epiphanius, haer. XXXI 5 C. 97.

I 5 C. 97.

Firmicus Maternus, de err. prof. rel.

22 C. 35.

Origenes de prim. IV 1, 5 C. 148.

Gregorius Nyss. II C. 192.

Cyrill catech. myst. 4 C. 192.

Chrysostomus C. 78. 81. 120.

122. 123.

Salomos Dden 4, 7 C. 109.

5, 3 C. 109.

9, 4 ff. C. 68.

13, 2 C. 110.

15, 8 C. 110.

19, 6 C. 133.

20, 7 C. 110.

21 C. 86. 141.

21, 2 C. 110.

23, 1. 3 C. 110.

25, 4 C. 68.

Salomos Dben 29, 5 S. 68.

31, 6 S. 68.

33 S. 62.

33, 1 ff. S. 55. 59.

34, 5 ff. S. 60.

34, 6 S. 55.

39, 7 S. 110.

41 S. 68.

Acta Thomae¹ S. 270.

3 S. 151. 192.

13 S. 151. 204.

25 S. 189.

26 S. 192.

28 S. 110. 126. 152.

48 S. 204.

49 S. 151. 204.

52 S. 69.

118 S. 145.

120 S. 135.

142 S. 88.

153 S. 131.

160 S. 131. 150.

Acta Jh.¹ 52 S. 84.

94 S. 62.

95 S. 70.

98 S. 62.

106 S. 62. 108.

109 S. 62.

110 S. 189. 192.

Act. Andr.¹ 18 S. 60.

Mart. Andr. I¹ 8 S. 152. 193.

10 S. 209.

Mart. Andr. I 13 S. 152.

Act. Pt. et Andr.¹ 5 S. 84.

Act. Andr. et Mt.¹ 3 S. 204.

Pass. Andr. I4¹ S. 69.

18 S. 60.

Act. Barn.¹ 8 S. 125. 204.

9 S. 125. 204.

10 S. 204.

Act. Phil.¹ 95 S. 69.

Act. Thecl.¹ 3 S. 144.

Pistis Sophia² 38, 27 S. 160.

62 S. 155.

69 S. 67.

77, 1 S. 63.

78, 21 S. 63.

79, 21 S. 63.

80, 19 S. 63.

82, 16 S. 51. 58.

97, 15 S. 67.

98, 12 S. 67.

102, 4 ff. S. 160.

Unb. altgn. B.² 336, 17 S. 114.

344, 9 S. 134.

344, 11 S. 156.

344, 29 S. 134.

344, 32 S. 61.

345, 40 ff. S. 134.

347, 9 S. 134.

349, 32 S. 134.

350, 9 S. 158.

356, 21 S. 134.

357, 5 S. 134.

d) Hellenistische Schriften.

Corp. Herm.³ I, 20 S. 77.

22 S. 60. 108. 118.

26 S. 111.

28 S. 60.

29 S. 88.

32 S. 77. 102. 126. 174.

IV, 2 S. 111.

3 S. 111.

5 S. 79.

VI, 4 S. 157. 207.

VII, 2 S. 90.

IX, 4 S. 77. 90. 102.

7 S. 157.

8 S. 107.

X 4—6 S. 140.

9 S. 41. 108.

15 S. 55. 102.

XII, 9 S. 73.

12 S. 134.

15 S. 157.

XIII, 8 S. 102. 111

9 S. 118.

¹⁾ Benutzt ist die Ausgabe von LIPSIUS-BONNET, Leipzig 1891—1898.

²⁾ Ausg.: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften. Koptisch-Gnostische Schriften I, herausgegeben von CARL SCHMIDT, Leipzig 1905.

³⁾ Hermes Trismegisti Poemander, ed. GUSTAVUS PARTHEY, Berlin 1854 (teilweise nach REITZENSTEIN, Poimandres, die Stobaios-Fragmente aus WACHSMUTHS Ausgabe).

- XIII, 15 C. 78.
 18 C. 78. 135.
 19 C. 135.
 20 C. 135.
 XVII, C. 141.
 XVIII, 6 C. III. 175.
 7 C. 108. III.
 13 C. III.
 14 C. 55.
 Stobaios Ecl. B. 273ff. C. 46.
 275, 18 C. 60.
 276, 5 C. 60.
 276, 6 C. 60.
 Philo,¹ de op. mund. 23 C. 45. 107.
 168 C. 13. 39. 107.
 leg. alleg. II, 32 C. 18. 45. 107.
 60 C. 206.
 86 C. 45.
 III, 14 C. 45.
 24 C. 168.
 78 C. 14.
 214 C. 18.
 de post. Caini 32 C. 44.
 36 C. 14.
 42 C. 14. 44.
 143 C. 45.
 qu. deus sit im. 5 C. 45.
 70 C. 13. 18. 87.
 104ff. C. 14.
 104—110 C. 45.
 105 C. 18.
 108 C. 45.
 111 C. 7.
 116 C. 14. 45.
 155 C. 44. 45.
 de plant. 89 C. 13. 45.
 93 C. 45. 55. 61. 107. 191.
 de ebriet. 32 C. 13.
 107 C. 45.
 de conf. ling. 123 C. 14. 122.
 127 C. 14.
 171 C. 45.
 de migr. Abr. 183 C. 44.
 qu. rer. div. her. 166 C. 13. 87.
 309 C. 207.
 de mut. nom. 53 C. 45.
 141 C. 45.
 221 C. 45.
 de cong. er. gratia 38 C. 45. 61. 107.
 150.
 de cong. er. gratia 96 C. 18.
 de somniis I, 163 C. 13. 87.
 II, 183 C. 158.
 223 C. 158.
 de human. 79 C. 13. 107. 212.
 145 C. 127.
 de profug. 141 C. 45. 107.
 de praem. et poen. 117 C. 45.
 de Abr. 54 C. 45. 50. 138.
 144 C. 13.
 de spec. leg. I, 43 C. 122.
 de vita Mosis II, 5 C. 45.
 de execr. 9 C. 33.
 154 C. 33.
 de his. verb. res. Noe (M II 400, 5)
 C. 23.
 de virt. (M II 567, 24) C. 16.
 (569, 16) C. 212.
 quest. in Gen. III, 3 C. 14.
 4 C. 14.
 IV, 102 C. 45. 107.
 quest. in Ex. II, 61 C. 45.
 72 C. 13.
 de Sampsones S. 550 C. 45. 107.
 551 C. 107.
 562 C. 108. 171.
 Josephus, cont. Ap. II, 22 C. 14.
 antiqu. III, 9, 1. 2. 3. C. 208.
 10, 4 C. 208.
 IV, 4, 1 C. 84.
 XVI, 2, 4f. C. 16.
 Epistlet, Diss. I, 2, 23 C. 206.
 16, 15 C. 14. 15.
 28, 7 C. 27.
 II, 23, 2 C. 14. 15.
 23, 47 C. 27.
 III, 5, 10 C. 206.
 IV, 4, 7 C. 207.
 5, 9 C. 207.
 6, 31 C. 27. 134.
 7, 9 C. 206.
 10, 16 C. 206.
 Apulejus, Metam. XI, 15 C. 88.
 17 C. 135. 140.
 24 C. 140.
 27. 28. 29 C. 135. 140.
 30 C. 88.
 Plut. Aristid. 4, 1 C. 13.
 vit. Mar. 44 C. 104.

¹) Ausg.: Philonis opera, ed. Cohn-Wendland, Berlin 1897ff. (nicht-
 edierte Schriften nach MANGRY).

Diodor I, 25, 4 S. 32.
 Komarios S. 132.
 Deconom. 8, 16 S. 207.
 Rede k. Ehren Hadrian's S. 141.

Soph. Mas 522 S. 16.
 1266f. S. 7.
 Theofrit, Idyll XVI S. 16.
 Xenophon, Anab. III, 3, 9 S. 207.

e) Inschriften und Papyri¹.

Syll.² 2, 15 S. 16.
 207, 6 S. 206.
 325, 24ff. S. 211.
 256, 5 S. 32.
 257, 7. 10 S. 32.
 307, 16 S. 211.
 330, 21 S. 85.
 347, 6 S. 32.
 350, 21 S. 17.
 365, 7ff. S. 16.
 366, 7 S. 16.
 376, 17 S. 15.
 418, 105 S. 32.
 481, 17 S. 206.
 802, 26 S. 32.

OGIS 90, 5 S. 32.
 139, 20ff. S. 17.
 194, 35 S. 17.
 233, 35 S. 32.
 329, 30 S. 28.
 331, 52 S. 32.
 376, 17ff. S. 22.
 383, 9 S. 17. 26.
 383, 50 S. 32.
 383, 85 S. 32.
 383, 154 S. 16.
 441, 55 S. 32.
 441, 67 S. 211.
 539, 5 S. 208.
 557, 4 S. 32.
 666, 7 S. 15. 16. 212.
 666, 21 S. 16. 212.
 669, 29 S. 16. 33.
 669, 32 S. 15.
 669, 44 S. 15.
 751, 12 S. 28.

Berl. Mt. Sigber. 1900, S. 29. 28.
 S. 953 27.

B. C. H. 1897, 51 S. 18.
 COLLITZ 233, 6 S. 208.
 1223 S. 208.
 1535, 5 S. 208.
 2642, 14 S. 16.

COLLITZ 3575, 13 S. 206.
 3576, 8 S. 206.
 3585, 19 S. 206.
 4567, 13 S. 134.
 4568, 15 S. 211.

Forsch. Eph. 46—52 S. 17.
 76 S. 28.
 77—80 S. 28.
 82 S. 22.

Inschr. Priene 47, 6 S. 27.
 112, 18 S. 47.
 113, 14 S. 47.
 217 S. 87.
 355 S. 17.

Kaibel, Ep. Gr. 62, 5 S. 210.
 85 S. 211.
 95 S. 210.
 475 S. 210.
 685, 4 S. 208.
 753, 2 S. 206.
 758, 2 S. 206.
 768, 9 S. 210.
 786, 3 S. 208.
 787 S. 206.
 (add.) 805a S. 208.
 845, 4 S. 206.
 1126 S. 211.

Ramsay, C. B. 289 S. 208.
 296 S. 28.
 297 S. 28.
 342 S. 211.
 474 S. 208.
 497 S. 206.

St. S. 221, 20, 11 S. 131.
 S. 223, 21, 2 S. 211.
 Ziehen² 28, 10 S. 13.
 Z. S. 11. 19 I, 7 S. 18.

21 S. 18. 33.
 11, 8 S. 18.
 48, 7 S. 206.
 388, 1 24 S. 23. 211.
 551 S. 168.
 596, 12 S. 211.
 843, 6 S. 207.

¹) Die Abkürzungen sind die gewöhnlichen (vgl. MITTEIS-WILCKEN, Papyrustunde I).

²) PROT-ZIEHEN, Leges sacrae graecae, I.

- B. G. 11. 848 C. 211.
 954, 28 C. 134.
 1026, 17 C. 131.
 1026, 23 C. 131.
 1044, 5 C. 168.
 1085, II 4 C. 23.
 1135, 16 C. 23.
 Fayum Towns 124, 16 C. 207.
 136 C. 87.
 136, 7 C. 120.
 P. Anth. 2, 20 C. 74. 87. 88.
 P. Anastasy¹ 502 f. C. 133.
 P. Flor. 61, 59 C. 28.
 128, 4 C. 206.
 P. Gen. 47, 17 C. 208.
 P. Giff. 17, 6 C. 207.
 23, 11 C. 207.
 33, 10 C. 28.
 40 II, 6, 7 C. 16.
 P. Grenf. II, 92, 9 C. 208.
 P. Hib. 79, 2 C. 208.
 P. Ital. 17, III 4 C. 15.
 29, 16 C. 131.
 29, 22 C. 131.
 29, 23 C. 134.
 29, 25 C. 131.
 94, 6 C. 207.
 P. Leyd. D 10 ff. C. 136.
 K 10 C. 152.
 P. Leyd. Mag.² II, 12 ff. C. 131.
 24 C. 131.
 30 C. 131.
 III, 32 C. 136.
 VI, 7 C. 133.
 VIII, 11 C. 131. 137.
 19 C. 131. 137.
 32 C. 132.
 IX, 22 C. 131. 137.
 P. Lond. I. 46, 156 C. 51.
 102 C. 140.
- P. Lond.³ 121, 185 f. C. 137.
 214 C. 211.
 304 ff. C. 133.
 400 ff. C. 137.
 122³, 17 ff. C. 133.
 25 C. 150.
 37 C. 135 ff.
 37 ff. C. 193.
 P. Mimaunt.⁴ 284 ff. C. 134.
 289 C. 133.
 300 C. 88. 90. 103.
 Mithraslithurgie⁵ C. 95.
 P. Dr. 705, 64 C. 211.
 939, 6 C. 207.
 941, 6 C. 211.
 963 C. 208.
 1021, 14 ff. C. 208.
 1071, 3 C. 211.
 1188, 5. 11 C. 211.
 1208 C. 212.
 P. Par. 31, 37 C. 211.
 42, 3 C. 206.
 P. Par. 3.⁶ 198 C. 131.
 1012 ff. C. 139.
 1616 C. 131. 138.
 1650 C. 130. 132. 176.
 1653 C. 131.
 2226 C. 133.
 2437 C. 131. 132. 176.
 3165 C. 127.
 3165 ff. C. 131.
 3168 ff. C. 138.
 3230 C. 131.
 P. Petr. I, 29, 2 C. 207.
 II, 13, 6. 2 C. 207.
 III, 53, 5 C. 207.
 P. Lebt. 56, 16 C. 134.
 124, 7 C. 206.
 124, 21 C. 206.

¹) = P. Lond. 46 (nach WESSELY, Zauberpapyri und Neue Zauberpapyri, Denkschriften der Akademie der Wissenschaft zu Wien, Phil.-histor. Classe, 36 [1888] und 42 [1893]).

²) = P. Leyd. V, nach DIETERICH'S Ausgaben. Jahrb. f. klass. Philologie 1888, Supplementband XVI.

³) Nach WESSELY

⁴) = P. Par. 2391 (nach Wessely).

⁵) Nach DIETERICH.

⁶) = Großer Pariser Zauberpapyrus (nach Wessely).

2. Griechische Wörter.

ἀγάτη Ἑ. 31. 125. 171.
 ἄγνοια Ἑ. 77. 102. III. 126.
 ἄγνωσθῆναι Ἑ. 61.
 ἀγνωσία Ἑ. 60. 119.
 ἀγνωστος Ἑ. 60.
 ἀθάνατος Ἑ. 16. 79. 140.
 αἰσθησις Ἑ. 41.
 αἰώνιος Ἑ. 15. 16. 17. 124.
 ἀλήθεια Ἑ. 62. 66. 139. 154. 155.
 ἀληθής Ἑ. 60.
 ἀληθινός Ἑ. 134.
 ἀνάγκη Ἑ. 131.
 ἀπιστία Ἑ. 114.
 ἄρεται Ἑ. 46.
 ἄρτος Ἑ. 62.
 ἀρχηγός Ἑ. 35.
 ἀφθαρσία Ἑ. 61.
 ἀχάριστος Ἑ. 119.
 γινώσκειν Ἑ. 109.
 γνωρίζειν Ἑ. 108.
 γνώριμος Ἑ. 60.
 γνώσις Ἑ. 41. 43. 55. 65. 77. 78. 88.
 90. 102. III. 126. 127. 134. 155.
 171. 172.
 δικαιοσύνη Ἑ. 41. 46. 54.
 δικαιοῶν Ἑ. 20. 22.
 δόξα Ἑ. 48. 122. 130. 124. 125. 132.
 140. 144. 153. 176.
 δοξάζειν Ἑ. 132. 135.
 δούλος Ἑ. 60. 134.
 δύναμις Ἑ. 13. 46. 48. 50. 53. 58. 65.
 78. 105. III. 124. 125. 127. 131.
 137 ff. 141. 146. 148 ff.
 εἰμαρμένη Ἑ. 54. 94.
 εἰρήνη Ἑ. 66. 204.
 ἔλεος Ἑ. 7. 9. 14. 31. 33. 35.
 ἐλεύθερος Ἑ. 60.
 ἐλπίς Ἑ. 127.
 ἐνδυναμεῖν Ἑ. 114. 116. 126.
 ἐνδύειν Ἑ. 89. 109. 110. 132.
 ἐνεργεῖν Ἑ. 175.
 ἐνθεός Ἑ. 127.
 ἐνθουσιασμός Ἑ. 150.
 ἐν Χριστῷ Ἑ. 76 ff. II. 9 ff.
 ἐξουσία Ἑ. 126.
 ἐπικαλοῦμαι Ἑ. 131. 137.
 ἐπιφάνεια Ἑ. 32. 57. 59.
 ἐπιφανής Ἑ. 18.
 ἐργασία Ἑ. 176.
 ἔργον Ἑ. 25. 177 ff.
 ἔσω ἄνθρωπος Ἑ. 191.
 ζυγός Ἑ. 88.

ζωή Ἑ. 46. 48. 62. 66. 85. 88. 126.
 154. 155. 156. 157.
 θάνατος Ἑ. 77.
 θεῖος Ἑ. 51. 70. 94. 102. 132. 136.
 141. 145. 149.
 θεότης Ἑ. 132.
 θύρα Ἑ. 62.
 ἰσοῦθος Ἑ. 15. 16.
 ἰσχύς Ἑ. 131.
 κολαστικός Ἑ. 13.
 κόσμος Ἑ. 133. 137. 139. 151.
 κρίνειν Ἑ. 139.
 κύριος Ἑ. 133.
 λόγος Ἑ. 60. 66. III. 134. 155 (46).
 μαρτυρεῖν Ἑ. 127.
 μορφή Ἑ. 136. 137. 140. 152.
 νόμος Ἑ. 20. 160 II. 9 ff.
 νοῦς Ἑ. 62. 79. 108. III. 125. 134.
 155.
 ὀδηγεῖν Ἑ. 66. 90.
 ὁδός Ἑ. 62.
 οἰκουμένη Ἑ. 133.
 οἰκτιρῶν Ἑ. 8.
 οὐρανός Ἑ. 60.
 παιδεύειν Ἑ. 55.
 πᾶς Ἑ. 106.
 περισσεύειν Ἑ. 122.
 πίστις Ἑ. 54. 61. 62. 78. 125. 138.
 155. 171. 172.
 πιστεύειν Ἑ. 65. 127.
 πλήρης Ἑ. 138. 153. 157.
 πληροῦν Ἑ. 126.
 πληρωμα Ἑ. 157 ff.
 πνεῦμα Ἑ. 48. 62. 63. 65. 69. 78. 121.
 125. 129. 131. 138 ff. 152. 162.
 πνευματικός Ἑ. 78. 125. 132.
 σημειον Ἑ. 110. 152. 153.
 σκότος Ἑ. 110. 152.
 σοφία Ἑ. 65 f. 78. 88. 102. 123. 138.
 148 ff. 155. 171 f.
 σπέρμα Ἑ. 190.
 σπλάγχνων Ἑ. 8.
 σπόρος Ἑ. 62.
 σταυρός Ἑ. 62. 127.
 συζυγία Ἑ. 190.
 σωτήρ Ἑ. 57.
 σωτηρία Ἑ. 35.
 σωτήριον Ἑ. 55.
 τέλειος Ἑ. 161.
 τιμή Ἑ. 131.
 τροφή Ἑ. 136.
 τύχη Ἑ. 127. 131.

φανερὸν S. 56. 60.
 φιλανθρωπία S. 17.
 φυλακτήριον S. 130. 131. 133. 176.
 φῶς S. 60. 62. 90. 110. 126. 132.
 134. 140. 152. 154. 156. 166.
 φωτίζειν S. 58. 126. 135.
 χαρίζομαι S. 27 ff. u. oft.

χάρις passim.
 χάρισμα S. 168 u. oft.
 χαριστικός S. 13.
 χαριτήσιον S. 133.
 χαριτώ S. 132 ff.
 χρηστότης S. 8. 31.

3. Sachen.

Antunft Christi S. 93. 125. 164.
 Antike Psychologie S. 143 u. oft.
 Belehrung S. 112.
 Dualismus (Pl.) S. 38.
 Dynamische Prädicationsart S. 12. 17
 41 u. a.
 Erwählung S. 9.
 Essentielle Prädicationsart S. 12. 18
 u. a.
 Eschatologie S. 54. 87 ff.
 Fatumsvorstellung S. 44.
 Geistesgaben S. 168.
 Gerechtigkeit S. 20 u. a.
 Gesetz S. 9. 10 u. a.
 Glorie S. 141. 144 ff.
 Gnostische Christen S. 58. 63. 130. 161
 gratia infusa S. 158 u. oft.
 Güte S. 30.
 Handauflegung S. 140 ff.
 Heil S. 110.
 Heilsauffassung, frühchristliche S. 52.
 55. 57. 90. 114. 165.
 hellenistische S. 46. 90. 165.
 bei Irenäus S. 166.
 jüdische S. 11. 20. 25. 29.
 bei Paulus S. 11. 20. 24. 29. 37.
 46. 52. 55. 57. 72 ff. 114 u. a.
 hvarena S. 140 ff.
 Hypostasierung S. 26. 40. 51. 55. 91.
 Joch S. 10. 88.
 Jüdischer Einfluß S. 6. 10. 19. 35. 91.
 112. 167.
 Kaiserkultus S. 18. 32. 55.
 Katholizismus S. 45. 58. 90. 164.
 Kirche S. 61. 164.

Kreuz S. 21. 61 u. a.
 Liturgische Sprache S. 84.
 Leben S. 42.
 Logos S. 158.
 Magie S. 95 u. a.
 Menschwerdung Chr. S. 52. 162.
 Mysterienfrömmigkeit S. 112. 113.
 119.
 Name S. 110.
 Oben S. 60.
 Mystik S. 29. 40 f. 75. 130.
 Prophet S. 149. 160 u. a.
 Psychologisierung 18. 29 u. a.
 Sakrament S. 113 ff.
 Schuld S. 21.
 Siegel S. 109.
 Skeptizismus S. 44.
 Sternenkultus S. 44.
 Stil des 4. Ev. S. 159.
 Stoa S. 14. 44.
 Sühnetod Christi S. 23.
 Sünde S. 10. 13. 30. 38.
 Sündenvergebung S. 23. 28.
 Synergismus S. 145.
 Taufe S. 69.
 Testament S. 160.
 Tod Christi S. 26. 84.
 Unten S. 60.
 Vergeltung S. 10. 38. 163.
 Volkliche Frömmigkeit S. 7. 93. 96.
 130. 137. 143.
 Wunder S. 64. 103. 139.
 Zauberpapyri S. 95. 130.
 Zorn Gottes S. 21.

In den „Untersuchungen zum Neuen Testament“ sind vorher erschienen:

Spitta, Professor D. Friedrich: Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium. (XLVIII, 512 S.) 8°. 1912. M. 14—; in Leinen gebunden M. 15—

Aus der Einleitung: „Ich beschränke mich auf die eigentlichen Grundfragen, in denen ich zur Kritik der Gegenwart in immer entschiedeneren Gegensatz gekommen bin, und über die ich gern eine recht gründliche Auseinandersetzung hervorriefe, darauf nämlich, herauszustellen, wo im Vergleich des Lukas mit den beiden anderen Synoptikern die ursprüngliche Lagerung des Materials, sowie seine ursprüngliche Farbe und Form sich findet.“

Der Text der „Grundschrift“ erschien auch einzeln (36 S.) als:
Ein Lebensbild Jesu aus den drei ersten Evangelien. M. —60

Lohmeyer, Lic. Ernst: Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentl. Begriffs. (VII, 180 S.) 8°. 1913. M. 6—; geb. M. 7—

„Ein sehr wertvoller Beitrag zur Erklärung eines der umstrittensten neutestamentlichen Begriffe. In klarer Darstellung wird eine Geschichte des Wortes diatheke dargeboten, seine Bedeutung in der antiken Welt, im Alten Testament und älteren Judentum, in der Septuaginta sowie im Neuen Testament gezeigt... Für den Theologen besonders wertvoll ist der erste Abschnitt des Buches, welcher die allmähliche Entwicklung und vielfache Wandlung von diatheke in der Antike verfolgt und dabei auf die neueren Papyrusfunde Bezug nimmt.“
(Literarisches Zentralblatt 1913, Nr. 21.)

Haupt, Walther: Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung. Eine Untersuchung zur Quellengeschichte der Synopse. (IV, 263 S.) 8°. 1913. M. 7.50; in Leinen gebunden M. 8.50

Der erste Teil des Buches beschäftigt sich zunächst mit der Redequelle. Das von Harnack (Sprüche und Reden Jesu), B. Weiss (Quellen der synoptischen Überlieferung), Wellhausen u. a. besprochene Quellenproblem wird durch den Nachweis weiterzuführen gesucht, daß keine einheitliche Redensammlung, sondern schichtweise während eines längeren Zeitraumes entstanden ist. Weiterhin wird auf die Quellen des Markusevangeliums eingegangen. Der zweite Teil gibt in chronologischer Folge eine möglichst übersichtliche Darstellung des Entwicklungsganges der synoptischen Literatur bis zu ihrer schließlichen Fixierung in den Evangelien.

Faber, Dr. phil. Georg: Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen. Das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung untersucht. (III, 70 S.) 8°. 1913. M. 2.50; geb. M. 3.50

Der Verfasser, der von Hause aus Theologe ist, sich dabei aber mit dem Studium der orientalischen Sprachen, speziell auch des Sanskrit, beschäftigt hat, kommt zu wesentlich anderen Ergebnissen als der heute bei einigen Gelehrten, vor allem aber in Laientreisen Schule machende Holländer van den Bergh van Eysinga. Er hat bei seiner vergleichenden Forschung die Überzeugung gewonnen, „daß in keinem Falle die buddhistische Tradition auf die evangelische, wohl aber vielleicht zuweilen die neutestamentliche Überlieferung auf die der Buddhisten eingewirkt hat“.

Literatur zum Leben Jesu

Das Leben Jesu Christi. Von Prof. D. Konrad Furrer. Dritte Auflage. VIII, 262 Seiten. M. 3—; geb. M. 4

Der Weg zum Vater. Ein Buch vom Gott = Erleben. Von I. Heinrich Shokky. Sechste Auflage. Zweite Bearbeitung. IV, 347 M. 4.50; geb. M. 6

Wie der Israelit Jesus der Weltheiland wurde. Nach den biblischen Quellen geschichtlich dargestellt. Von Prof. D. Dr. Georg Schnedermann. 47 Seiten. M. —

Die Geschichte Jesu und die Astrologie. Eine religionsgeschichtliche und chronologische Untersuchung zu der Erzählung von den Weissagungen aus dem Morgenlande. Von Professor D. Dr. Heinrich G. Voigt. VII, 225 S., mit 1 Zeichnung im Text u. 1 Tafel. M. 5—; geb. M. 6

Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erläutert. Band I: Einleitung und wichtige Begriffe. Nebst Anhang: Messianische Texte. Von Professor D. Dr. Gustaf Dalman. Anaastatischer Neudruck. XVI, 320 S. M. 8.

In wiefern ist Jesus der Offenbarer Gottes? Von Prof. D. Dr. Paul Feine. 24 Seiten. M. —

Jesus als Charakter. Eine Untersuchung. Von Johannes Rink. Zweite, teilweise geänderte Auflage mit Registern der Namen, Sachen u. Bibelstellen. VIII, 396 Seiten. M. 4—; geb. M. 5

Jesus als Philosoph. Von Prof. Dr. Herm. Schneider. 48 S. M. 1

Jesus Christus und Paulus. Von Prof. D. Dr. Paul Feine. VIII, 311 Seiten. M. 6—; geb. M. 7

Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und „Himmelreich“ ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt. Von Dr. Ernst Bischoff. VI, 114 Seiten. M. 2.20; geb. M. 3

Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben. Texte, Übersetzung und Erläuterungen. Von Prof. D. Dr. Hermann L. Strack. 128 Seiten. M. 3

Neujüdische Stimmen über Jesum Christum, gesammelt von Lic. Joh. de le Roi. 54 Seiten. M. —

Das Wesen des Christentums. Von Prof. D. Dr. Adolf Harnack. 56. bis 60. Tausend. Durch Anmerkungen vermehrte Ausgabe. X, 189 Seiten. M. 2—; kart. M. 2.50; geb. M. 3—; in Leder M. 5

Die Eigenart des Christentums. Rektoratsrede. Von Prof. D. Dr. Georg Heinrichi. 23 Seiten. M. —

BT761 .W35 1913

Wetter, Gillis P.
Charis : ein beitrage zur geschichte des

45543

Wetter...
Charis.

**LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.**



PRINTED IN U.S.A.

